School of Theology at Claremont
1001 1353528

HENRY E. YACKEL
Phalen Luther Seminary
ST. PAUL, MINN.

Brady
HOBBY
844 E. 5th AVE
POMONA, C
/4

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Symbolik

von

Dr. Fr. Ad. Philippi.

BV
150
P4

Symbolik.

Akademische Vorlesungen

von

Dr. **Friedr. Ad. Philippi,**
weil. Consistorialrath u. ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

Als eine Festgabe zur 400jährigen Feier des Geburtstages
Dr. Martin Luthers

herausgegeben

von

Dr. **Ferdinand Philippi,**
Pastor zu Hohenkirchen in Mecklenburg.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1883.

The [illegible] Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Während die dreihundertjährige Jubelfeier des Concordienbuches fast ohne Beachtung und jedenfalls ohne Verständniß an unserm Volke vorübergegangen ist, wird die vierhundertjährige Wiederkehr des Geburtstags Luthers unter allgemeiner Theilnahme überall da gefeiert, wo man sich mit oder ohne Berechtigung evangelisch nennt. Ja von einzelnen Idealisten ist sogar an die Katholiken die Aufforderung ergangen, sich an dieser Feier zu betheiligen. Man feiert eben nur Luthers Person ohne Verständniß für seine wahre Bedeutung. Man feiert ihn bald als deutschen Mann, bald als ersten Protestanten, bald als Schöpfer der deutschen Sprache, bald als Liederdichter, bald als Lehrer der Jugend und als Schulmann, bald als Freiheitsapostel, dem wir die Freiheit der Wissenschaft, die Freiheit von Gewissensbedrückung und Pfaffenherrschaft verdanken. Und doch besteht Luthers Bedeutung vor allen Dingen darin, daß er als Gottes auserwähltes Rüstzeug die alleinige Autorität der h. Schrift und die Rechtfertigung durch den Glauben allein als die beiden Säulen Jachin und Boas, auf denen der Bau des Hauses Gottes ruht, wieder aufgerichtet und mannhaft vertheidigt hat. Nur eine genaue Kenntniß der Lehre

A8201 School of Theology at Claremont

Luthers, wie sie sich einerseits im Gegensatze zur Veräußerlichung, Materialisirung und Mechanisirung der reinen Lehre durch den Katholicismus und andrerseits im Gegensatze zum Subjektivismus, Spiritualismus und Rationalismus der reformirten Lehre als die wahre Mitte zwischen diesen beiden Extremen gebildet und am Prüfstein des Wortes Gottes als schriftgemäße Wahrheit bewährt hat, kann einer richtigen Würdigung des großen Reformators den Weg bahnen. Es sei daher gestattet, die Vorlesungen des weil. Consistorialrath Dr. Philippi, welche die Lehren der genannten Kirchengemeinschaften und damit zugleich Luthers Verdienste um die Kirche des Herrn in das rechte Licht stellen, als eine Festgabe zur vierhundertjährigen Feier von Luthers Geburtstag zu veröffentlichen.

Diese Vorlesungen sind seit Anfang der vierziger Jahre wiederholt in Dorpat und seit dem Jahre 1852 in Rostock, an letzterem Orte in der Regel alle zwei Jahre, gehalten worden. Seit ihrer ersten Ausarbeitung sind sie unter Berücksichtigung der neueren und neuesten Literatur immer von Neuem durchgearbeitet. Für die Herausgabe sind die Aufzeichnungen des Verewigten mit Zuhülfenahme eines nachgeschriebenen Collegienheftes benutzt worden. Von akademischen Vorlesungen, zumal wenn sie in einem kurzen Sommersemester gehalten werden, kann man nicht eine erschöpfende Behandlung aller einschlagenden Fragen erwarten.

Auch in den vorliegenden Vorlesungen sind einzelne Parthieen kürzer behandelt, doch sind überall die Haupt-

gesichtspunkte mit der dem Verfasser eigenen Klarheit und Schärfe hervorgehoben. Die Einleitung in die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche, welche sich eng an das ausführlichere Werk von Köllner anschließt, ist theils der Vollständigkeit wegen, theils wegen einzelner treffender Bemerkungen mit aufgenommen, wiewohl sie in den öffentlichen Vorlesungen vom Verfasser regelmäßig weggelassen ist. —

Der Herr aber lege seinen Segen auf diese Vorlesungen und lasse sie vielen zur Befestigung in der heilsamen Lehre dienen. Das ist die beste Lutherfeier, daß wir immer fester in Gottes Wort und Luthers Lehr' werden und immer deutlicher erkennen, daß nur der Kirche des reinen Wortes die Verheißung gilt, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen.

Hohenkirchen, den 15. October 1883.

Pastor Dr. **Philippi.**

Einleitung.

Es ist bekannt, daß alle größeren Kirchengemeinschaften und auch einige kleinere Kirchenpartheien Zeugnisse von dem eigenthümlichen Inhalte ihres Glaubens in Bekenntnißschriften, Symbole genannt, niedergelegt und dieselben zu mehr oder weniger bindenden Lehrnormen erhoben haben. Auf dieses Faktum bezieht sich nun die theologische Disciplin der sog. Symbolik. Sie ist die Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen Kirchen und Kirchenpartheien nach den in denselben öffentlich geltenden Glaubensbekenntnissen. Die Geschichte und Erklärung dieser Symbole selbst ist von der Symbolik noch verschieden. Sie läßt sich unter dem Namen Einleitung in die symbolischen Schriften als eine Hilfsdisciplin der Symbolik fassen. Solcher Introductiones in die Bekenntnißschriften unserer Kirchen sind in älterer Zeit besonders zwei berühmt worden. Die Isagoge von Joh. Ben. Carpzov und die Introductio von Joh. Georg Walch. Die erstere ist vorherrschend erklärend, die andere vorherrschend historisch. In neuerer Zeit trägt auch die Symbolik der lutherischen Kirche von Köllner Hamburg 1837, zweiter Theil: Symbolik der römisch-katholischen Kirche Hamburg 1844, ganz überwiegend diesen historisch isagogischen Charakter in die Bekenntnißschriften selbst. Das nöthige historische Material findet sich überdies in Guerickes Symbolik und in der neuerdings erschienenen Symbolik des Professors Schéele in Upsala, deutsch mit einer Vorrede von Zöckler. Wir unsrerseits werden diese historische Einleitung in die Bekenntnißschriften der einzelnen Kirchen und Kirchenpartheien insonderheit der katholischen Kirche mit der Symbolik selbst verknüpfen. Die Symbolik selbst setzt aber eigentlich, wie gesagt diese Einleitung wie die Kenntniß der Symbole voraus und enthält die Darstellung ihres Inhaltes in systematisch zusammenfassender Gliederung. Jene Isagoge in libros

symbolicos läßt sich also formell gewissermaßen mit der Einleitung in die Bibel und auch mit der Exegese derselben vergleichen, die Symbolik selbst aber etwa mit der den Schriftinhalt zusammenfassenden und systematisch gliedernden biblischen Dogmatik. Nur daß freilich hier jede der verschiedenen Kirchen und Kirchenpartheien eine besondere Einleitung in ihre Bekenntnißschriften und eine besondere Darstellung des Inhaltes derselben verlangt. — Die Wichtigkeit unserer Disciplin kann selbst von rein äußerlich historischen, dogmatisch indifferenten Standpunkte aus nicht in Frage gestellt werden, wie viel weniger vom innerlich lebendig kirchlichen. Denn auch vom ersteren Standpunkte aus muß die historische Kenntnißnahme so bedeutender und geschichtlich so einflußreicher Schöpfungen des menschlichen Geistes, wie sie in den kirchlichen Bekenntnißschriften niedergelegt sind, von Bedeutung und Interesse sein. Doch wird ein *solches* Interesse freilich nicht wesentlich verschieden sein von der Theilnahme, welche der reine Historiker etwa auch den heidnischen Religionssystemen des Alterthumes zuwendet. Verläßt derselbe den blos historischen Standpunkt und stellt sich auf den kritisch spekulativen, so wird er etwa in ähnlicher, wenn auch gradweis verschiedener Weise in den heidnischen Religionssystemen, wie in den kirchlichen Glaubenssymbolen ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum, einen mehr oder weniger mangelhaften, ja wohl gar zum Theil kindischen und abergläubischen Ausdruck höherer Religionsideen zu entdecken meinen. Wir unsrerseits leben nun als Glieder, Lehrer und zukünftige Diener unserer, der evangelisch-lutherischen Kirche (denn auch in der Wissenschaft der Theologie können wir ihr nur dienen wollen) der Überzeugung nicht nur von der Wahrheit der im Worte Gottes gegebenen Offenbarung, sondern auch der Übereinstimmung unseres kirchlichen Bekenntnisses mit diesem Worte wahrhaftiger Gottesoffenbarung. So gewinnt also natürlich für uns wie jede theologische Disciplin so auch die der Symbolik eine von der blos äußerlich historischen oder auch kritisch spekulativen Betrachtung wesentlich verschiedene Bedeutung. Wir erblicken in den Gegensätzen der Confessionen, wie die Symbolik sie schildert, nicht nur verschiedene Mischungsverhältnisse von Wahrheit und Irrthum, sondern den Gegensatz von Wahrheit auf der einen und Irrthum auf der anderen Seite, von Irrthum wenigstens so weit als auf der anderen Seite eine wesentliche Abweichung von dem Bekenntnisse unserer Kirche statt-

findet. So wird also die historische Unpartheilichkeit, deren wir uns zu befleißigen haben, sich nur in der Wahrhaftigkeit und Treue kund zu geben haben, mit der wir uns vor jeder Verfälschung, Verdrehung und falscher Consequenzmacherei in der Darstellung des entgegenstehenden Bekenntnisses hüten, sie wird aber nicht zum confessionellen Indifferentismus herabsinken, sondern wir werden Parthei ergreifen und zwar mit aller Entschiedenheit und Kraft selbstständiger Überzeugung Parthei ergreifen für das Bekenntniß unserer eigenen Kirche. Wir könnten nicht Glieder, geschweige denn Lehrer und Diener derselben sein und sein wollen, wäre es uns möglich anders zu handeln. Die Thesis des eigenen Bekenntnisses wird also die Antithesis gegen das fremde einschließen und von ihr begleitet sein. So wird die Symbolik allerdings nothwendig zugleich zur Polemik. Und so ist es auch in den Zeiten des gesicherten Bestandes der lutherischen Kirche stets gehalten worden. — Die Symbolik trat damals auch dem Namen nach nur als theologia polemica, theologia elenchtica auf. Allerdings hat diese Polemik sich nicht immer von leidenschaftlicher Übertreibung, von Härte und Überspannung der kirchlichen Gegensätze ganz frei erhalten. Doch abusus non tollit usum. Mit der falschen, durch die Sünde mannigfach getrübten Form ist noch nicht das wahre Wesen und das gute Recht der Sache an und für sich selbst aufzugeben. Die bedeutendsten älteren Polemiker unserer Kirche sind abgesehen von dem epochemachenden nur gegen die römische Kirche gerichteten Examen Concilii Tridentini von Martin Chemnitz, welcher mit Recht von Joh. Gerhard als theologus incomparabilis bezeichnet wird, Conrad Schlüsselburg, Haereticorum catalogus. Frankfurt 1597—1599. 13 Thle. 8. Abr. Calov Synopsis controversiarum. Wittenberg 1653. 4 u. öft. Fr. Bechmann Theologia polemica. Jena 1702 u. 1710 in 4. Jo. Olearius Synopsis controversiarum selectiorum. Leipzig 1710. 8. Jo. E. Schubert Institutiones theologiae polemicae. Jena 1756 ff. 4 Bde. 8. Eine durch die Spenersche Schule gemilderte Orthodoxie repräsentirt das berühmte Werk von Jo. Georg Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb und Einleitung in die Religionsstreitigkeiten innerhalb der evangel.-luth. Kirche, jedes Werk 5 Bde. in 8, sowie dessen Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit. Es war demnach nicht etwa nur Schuld gehässiger Übertreibungen

älterer Polemiker des 17. Jahrh., sondern sehr viel mehr Schuld des in die Kirche einbrechenden Unglaubens, daß die Polemik überhaupt aus den theologischen Disciplinen zu verschwinden begann. An ihre Stelle traten nur rein historische Referate. Als rein historische Disciplin haben denn nun auch unter der neuen Firma der „Symbolik" unsere Wissenschaft mit dem Anfange des 19. Jahrh. mehrere Theologen wieder zu erwecken und neu zu gestalten gesucht. Als Bahnbrecher sind hier besonders Planck und Marheineke zu nennen, dann Winer, der Engländer Marsh und auch der Däne Klausen. Vgl. besonders: Planck, Abriß einer histor. und vergleichenden Darstellung der dogm. Systeme uns. verschied. christl. Hauptpartheien. Göttingen 1796. 1804 u. 1822 in 8. Marheineke, System des Katholicismus. 3 Bde. Heidelberg 1810—1813. Institutiones symbolicae. Berol. 1812. 1825. 1830. Desselben nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen über die Symbolik. Herb. Marsh, Vergleichende Darstellung der prot. engl. und röm.-kath. Kirche. Aus dem Englischen übersetzt von Schreiter. Sulzbach 1821. Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben. Dritte Ausgabe besorgt von Preuß. Berlin 1866. Allerdings haben diese Männer um die erneuerte historische Kenntniß und die eingehende Darstellung der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe nicht unbedeutende Verdienste. Zwar wurde nun auch die Polemik wieder aus ihrem Todesschlummer erweckt, ja, Schleiermacher nahm dieselbe in seiner Darstellung des theologischen Studiums wiederum in den Kreis der theologischen Disciplinen auf, und darnach hat Sack nicht nur eine Christliche Apologetik 2. Auflage, Hamburg 1841, sondern auch eine Christliche Polemik, Hamburg 1838 geschrieben. Doch nehmen beide ihren theologischen Grundanschauungen gemäß ihren Standpunkt nicht innerhalb einer bestimmten kirchlichen Confession, sondern über den Confessionen, und da dieser Standpunkt für uns ein unmöglicher ist, denn uns bildet biblisches und protestantisch kirchliches, näher lutherisches Christenthum nicht wie bei Sack einen theilweisen Gegensatz, sondern eine zusammengehörige Einheit, so können wir auch die Schrift des Letzteren trotz mannigfacher schöner Beiträge und Entwickelungen im Einzelnen, doch im Ganzen nur als verfehlt bezeichnen.

Mit dem lebendiger werdenden kirchlichen Bewußtsein hat denn auch jene historische Kühle unserer Disciplin sich nicht mehr zu halten vermocht. Schon jene vorhin genannten Wiedererwecker der Symbolik waren, namentlich so weit dem Katholicismus gegenüber protestantisches, wenn auch meistens vorherrschend nur negativ protestantisches Bewußtsein in ihnen vorhanden war, nicht im Stande jeden Ansatz zur Polemik aus ihren symbolischen Darstellungen zu tilgen. Besonders segensreich hat aber zur Schärfung und Erneuerung des konfessionellen Bewußtseins auch auf dem Gebiete der Theologie die bekannte Symbolik des Katholiken Möhler, Mainz 1832. 6. Aufl. 1843 gewirkt, welche die protestantischen Gegenschriften und Aufsätze von Baur, Marheineke, Nitzsch, Lehmus, Sartorius (vgl. auch dessen opus posthumum: Soli deo gloria!) hervorrief. Hier sind wir wieder mitten in das Gebiet der eine Zeit lang so sehr perhorrescirten Polemik hineinversetzt. Auch die symbolische Theologie von Hilgers, Bonn 1841 betrachtet die Confessionsunterschiede nicht vom historischen, sondern vom positiv katholischen Standpunkte aus. Der strengste römische Polemiker der Neuzeit ist aber der italienische Jesuit Perrone Praelectiones theologicae. Rom 1840 ff. Der Protestantismus und die Glaubensregel. Deutsch. Regensburg 1855. 1856. 3 Thle. 8. Je entschiedener die katholische Kirche in neuerer Zeit wieder zu ihren strengen Principien zurückkehrte, je häufiger die Collisionen nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Leben hervortraten, desto bedeutsamer trat auch wieder die Polemik hervor, wie z. B. auch die von Harleß gestiftete Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ursprünglich hauptsächlich im Interesse der protestantischen Kirche gegenüber der so mannigfach einengenden und bedrängenden katholischen Kirche in Baiern hervorgegangen ist. Die neueste besonders auch gegen Perrone gerichtete Gegenschrift ist Hase, Handbuch der Protestantischen Polemik. Leipzig 1862, 2. Aufl. 1865, 3. Aufl. 1871, 4. Aufl. 1878. Vgl. auch Neander, Vorlesungen über den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2. Aufl. 1865, und Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche. Bd. I. 1875, in erster Linie historisch-kritisch zugleich polemisch gehalten. Vom entschieden lutherisch confessionellen Standpunkt aus gearbeitet ist die „Symbolik der römisch-katholischen Kirche." Von Bernhard Wendt. 1. Abtheilung. Gotha 1880. Eine mehr vermittelnde und ausgleichende Stellung suchen ein-

zunehmen die Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus von Heinrich Thiersch. 1. und 2. Abtheilung. Erlangen 1846.

Aber nicht nur die Gegensätze der katholischen und protestantischen, sondern auch die der lutherischen und reformirten Kirche sind in neuerer Zeit namentlich im Gegensatze zu der in Preußen und anderen Staaten vollzogenen Union beider Kirchen aus der Stellung des historischen Indifferentismus heraus und in lebendigen confessionellen Conflikt hineingerathen. Diese zunächst practisch kirchlichen Kämpfe haben sich dann auch in die Theologie hineingezogen. Nicht nur ist z. B. die Grundidee der ganzen Symbolik von Guerike Leipzig 1831. 3. Aufl. 1861, die an sich gewiß richtige, das lutherische Bekenntniß als die wahre und rechte Mitte zwischen katholischer Veräußerlichung und Handgreiflichkeit, und reformirtem Spiritualismus, besonders wie das Princip desselben in den mit ihm äußerlich oder innerlich verwandten unkirchlichen Sekten sich vollendet hat, darzustellen, sondern auch das gelehrte und scharfsinnige Buch von Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union Leipzig 1837, enthält nichts anderes als eine Polemik gegen den reformirten Lehrbegriff vom Standpunkte der lutherischen Kirche aus. So wenig nun zu wünschen sein mag, daß die Polemik der späteren Zeit des 17. Jahrh. in ihren zum Theil schroffen Ausschreitungen und in ihrer scholastisch ungelenken Form rehabilitirt werde, so sehr auch zu fordern ist, daß bei dem entschiedenen und nothwendigen Hervorheben der fundamentellen confessionellen Divergenzen das Bewußtsein der immer noch vorhandenen wesentlichen dogmatischen Einheitspunkte, welche die vier großen Hauptconfessionen mit einander verknüpfen, nicht völlig und absichtlich unterdrückt werde, so erfreulich ist doch andrerseits das Wiedererwachen unserer Zeit aus der confessionellen Lethargie, so wenig können wir uns doch mit einer sich über jede Confession stellenden allgemeinen Christlichkeit befreunden, so großen Dank haben wir doch Gott zu sagen, daß unsere Kirche im Lichte und in der Kraft des heiligen Geistes es über sich gewonnen hat, sich seinem Worte ganz und rückhaltlos zu unterwerfen, und nur aus ihm, nicht aber neben ihm theilweise noch entweder aus der Tradition, aus der Vernunft oder aus der unmittelbaren Geistesinspiration ihre Weisheit und ihr Bekenntniß zu schöpfen, und so schwer würde unsere Verantwortung sein, wenn wir bei solcher Überzeugung das gute Recht unseres kirchlichen Bekenntnisses aus feiger

Scheu vor dem Zeitgeiste, sei es auch ein κατ' ἐξοχήν sich christlich und biblisch nennender Zeitgeist, Preis geben wollten. Denn der Kampf ist hier nicht, wie man es gewöhnlich darzustellen beliebt, ein Kampf um menschliche Formen und Auffassungsweisen, sondern ein Kampf um Gottes ganzes und unverkürztes Wort.

Die Form der Darstellung der Symbolik kann nun eine zweifache sein, entweder die historisch successive oder die comparative. Für eine von einem bestimmten confessionellen Standpunkte aus behandelte Symbolik eignet allerdings die letztere sich besser als die erstere. Dennoch wählen wir unsrerseits die historisch-successive Form, weil sie offenbar besser als die comparative eine zusammenhängende Kenntniß der einzelnen Confessionen vermittelt, und an dieser uns doch vor allen Dingen gelegen sein muß. Jede Confession ist ein von einem bestimmten Principe ausgehendes und von demselben getragenes und durchdrungenes einheitliches System von Glaubensanschauungen, und sowohl jenes Princip als diese einheitliche Gliederung aller Glaubenssätze unter einander tritt in den Hintergrund, wenn wir statt jede Confession als eine in sich geschlossene Totalität vorzuführen, die einzelnen Artikel derselben aus einander reißen und mit den correspondirenden Artikeln der anderen Confessionen vergleichend neben einander stellen. Dabei wird auch die Polemik eine sicherere Basis gewinnen und sich vereinfachen, wenn wir aus dem Gesammtüberblick einer jeden Confession ihr letztes Princip erkannt haben und so, indem wir Princip gegen Princip halten, ein klares und entschiedenes Bewußtsein von dem guten Rechte des confessionellen Grundprincips unserer Kirche, den anderen gegenüber, und damit auch von dem guten Rechte aller aus jenem Principe sich ableitenden einzelnen Glaubenssätze gewinnen. Wenigstens wird jene historisch-successive, alles möglichst auf den letzten Grundgedanken der Confession zurückführende und vorherrschend nur diese Grundprincipe an einander messende Behandlungsweise diejenige sein, welche wir vorwiegend befolgen, während wir dabei comparative Seiten-, Vor-, Rück- und Überblicke, so weit es zum Verständniß und zur confessionellen Begründung und Befestigung uns angemessen erscheinen wird, uns völlig frei erhalten. Solcher comparative, neben den historisch-successiven Hauptwege nebenher laufende Nebenweg wird schon insofern unvermeidlich sein, als sowohl von subjektiver Seite her wir in keinem Augenblicke

im Stande sind, unseres eigenen confessionellen Bewußtseins uns gänzlich zu entschlagen, wie auch objektiv die einzelnen Confessionen selbst sich nur im Kampfe und in der Friktion mit den anderen erzeugt und vollständig ausgebildet haben, so daß sie also ohne Hinblick auf die Gegensätze der anderen nicht einmal an und für sich selbst vollkommen verstanden werden können.

Wir beginnen sachgemäß mit der Schilderung des Systems des Katholicismus, denn von ihm sind bekanntlich die übrigen Kirchen und Kirchenpartheien ausgegangen.

Wie es verschiedenen Kirchen gab.

I.

Das System des Katholicismus.

Die Genesis des katholischen Lehrsystemes muß hier aus der Kirchen- und Dogmengeschichte vorausgesetzt werden, denn die Symbolik hat es nicht mit dem Werden, sondern mit dem Abschlusse und dem Sein des kirchlichen Bekenntnisses zu thun. Dagegen geben wir als Einleitung in die Darstellung des katholischen Lehrbegriffes selbst zunächst eine Geschichte des Tridentiner Concils, durch welches Concil bekanntlich dieser Lehrbegriff erst der Reformation gegenüber seinen allseitigen Abschluß und seine permanente Fixirung erhielt. Nicht nur pflegt diese denkwürdige Geschichte in keiner anderen Disciplin einen Platz zu finden, sondern sie hat auch ein eigenthümlich enges Verhältnis zu der unserigen, weil sie uns von vorne herein einen tiefen Einblick in den Geist der Confession, von der wir hier handeln, thun läßt, indem sie uns die Motive enthüllt, die bei der Bildung derselben thätig waren.

Als Hauptquellen unserer Darstellung sind unter den Älteren zu nennen:

Histoire du concile de Trente écrite en italien par Fra-Paolo Sarpi de l'ordre des Servites, et traduite de nouveau en français avec des notes critiques, historiques et theologiques par le Courayer, 3 Tom. 4. Amsterdam 1751. Das Werk von Sarpi wurde zuerst italienisch edirt zu London 1619 von Antonius de Dominis unter dem Namen des Verf. Pietro Soave Polano Anagramm = Paolo Sarpi Veneto. Der italienische Titel: Istoria de concilio Tridentino. Verdeutscht von Rambach. Halle 1761 und von Winterer, Mergentheim 1844.

Istoria vera del concilio di Trento. Roma 1656. 57. Lateinisch: Vera Concilii Tridentini historia contra falsam Petri Suavis Polani narrationem scripta et asserta a. P. Sforza Pallavicino, Societatis Jesu, postea Cardinale Presbytero. Latine reddita a Giattino, 3. Tom. 4. Antwerpiae 1673, verdeutscht von Klitsche. Augsburg 1835.

Protestantischer Seits: Christ. Aug. Salig. Vollständige Historie des Tridentiner Concils. Halle 1741 Th. 2. 1742. Th. 3. 1745 mit Vorrede und Ergänzungen von J. S. Baumgarten. Als geschickter Auszug aus diesen Werken mit Benutzung einiger anderer Quellen ist zu betrachten die Geschichte des tridentiner Concils im ersten Bande von Marheinekes System des Katholicismus. Im Ganzen 3 Bde. Heidelberg 1810—1813. Vgl. auch Köllner in seiner Symbolik der römisch-katholischen Kirche. Außerdem: J. H. v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung geschichtlich und kritisch dargestellt, mit einleitender Übersicht der früheren Kirchengeschichte, Band 1—4. Constanz 1840 in Bd. 3 und 4. Bungener, Die Geschichte des tridentinischen Concils aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt v. S. v. B. 2 Bde. Stuttgart 1861.

Luther appellirt schon 1518, dann auch 19 und 20 von dem Pabst an ein Concil. Hiermit stand er erst auf dem Standpunkte, den auch das Costnitzer und Baseler Concil eingenommen hatte. Die Nothwendigkeit eines Concils zur Reformation der Kirche und Vereinigung der streitenden Partheien ward auch katholischer Seits empfunden. Auf dem Reichstage zu Worms ward vorgeschlagen, Alles dem Urtheile eines künftigen Concils zu unterwerfen. Luther stimmte ein, wenn man die heil. Schrift als Entscheidungsnorm gelten lasse. Hierin ein echt protestantischer Fortschritt. Es sollte also nicht nur der Pabst unter dem Concil, sondern auch das Concil unter der Schrift stehen. Mit dieser Verschiedenheit der Principien war aber auch die Unmöglichkeit gegeben, daß selbst ein Concil Vereinigung stiften könnte. Dazu die Verschiedenheit der Interessen. Die Reformatoren wollten vor allen Dingen Reinigung der Lehre durch ein Concil, und erst von da aus Reformation der Disciplin und des Cultus, die Fürsten wollten Herabdrückung der geistlichen, Erhebung der weltlichen Macht, namentlich

Entziehung der den Priestern und Bischöfen zustehenden weltlichen Jurisdiktion. Der Pabst wollte überhaupt kein Concil, und wenn ja, nicht eins zur Abstellung sondern zur Befestigung der Mißbräuche und namentlich der päbstlichen Allgewalt. Gleichwohl drängten den Pabst die fortwährenden Appellationen an ein Concil, die immer lauter werdenden Stimmen des Volkes. Am liebsten sah er eine Particularsynode zu Rom wie die vor wenigen Jahren geschlossene 5. Lateransynode, welche die pragmatische Sanktion aufgehoben, nur kein allgemeines außeritalienisches Concil. Doch mußte eine Lateransynode unter damaligen Umständen wirkungslos bleiben. Leo X † 2 Dec. 1521. Der spanische Bischof und Cardinal Hadrian VI., von Geburt ein Niederländer, wurde Pabst. Er war ein eifriger scholastischer Theologe, er will reformiren, zunächst den römischen Hof, wird aber von den römischen Prälaten gehindert.

Der Reichstag zu Nürnberg nimmt sein Anerbieten zur Reformation dankbar an, bittet um ein frei christlich Concil zu diesem Zwecke in einer deutschen Stadt, ausgeschrieben mit Verwilligung Sr. kaiserlichen Majestät. Das erregte das Misfallen des päbstlichen Nuntius. Hadrian starb über seinen Planen 1523. Sein Epithaph: Hic situs est Adrianus VI, qui nihil sibi infelicius in vita duxit quam quod imperaret. Clemens VII wurde sein Nachfolger am 19. Nov. 1523. Er sucht die 100 Gravamina der deutschen Stände gegen den römischen Stuhl wie die Forderung eines Concils zu ignoriren. Doch der Reichstag zu Nürnberg setzt im Reichsabschiede fest, der Pabst solle in Einstimmung mit dem Kaiser bald ein frei Concil in Deutschland berufen. Der Kaiser macht den Ständen über diese Resolution Vorwürfe, weil ihm an dem Bündniß mit dem Pabste in seinem Kriege gegen Frankreich gelegen. Clemens VII. war sehr zufrieden damit, denn er wollte entschieden kein Concil, das offenbar die Autorität des Pabstes in Frage stellen würde.

Im Jahre 1525 war wegen des Bauernkrieges und des Krieges Carls mit Franz I. in Italien an ein Concil nicht zu denken. Carls Sieg bei Pavia 1526 änderte die Sache. Er läßt auf dem Reichstag zu Speier versprechen mit dem Pabst über ein Concil zu handeln. Doch der Pabst hatte während dessen mit Franz den heiligen Bund gegen den Kaiser geschlossen. Die Stände bitten den Kaiser um ein National-

concil in Deutschland, oder um Aufschub der Execution des Wormser Ediktes bis auf ein ökumenisches Concil. Man berief sich damals nur noch auf ein Concil um sich einzuwiegen und die Erbitterung durch scheinbare Hoffnung auf Wiedervereinigung zu beschwichtigen. Der Pabst, unglücklich im Kriege gegen den Kaiser, zeigt Neigung zu einem Concil, beruft ein Consistorium, spricht von der Nothwendigkeit einer Reform und eines Generalconcils. Sein Hauptzweck sollte Dämpfung der Ketzereien sein. Daraus sahen die Anhänger Luthers, was sie zu erwarten hätten. Auch war des Pabstes Absicht nicht einmal aufrichtig. Der Zwiespalt zwischen Kaiser und Pabst wird immer größer. Der Kaiser appellirt nun in aller Form an ein Generalconcil. Sonst würde er es selbst veranstalten. Der Kaiser rückt auf Rom, nimmt den Pabst gefangen, und ist nun wieder mit dieser Demüthigung zufrieden. Doch bringt er im Friedensschlusse die Forderung eines Generalconcils an, um Luthers Lehre auszurotten. So war es natürlich, daß fortan das Bedürfniß eines Concils immer weniger von den Anhängern der Reformation, sondern nur noch von denen der katholischen Kirche empfunden wurde. Reichstag zu Augsburg 1530. Politische Stellung des Kaisers zwischen Pabst und Protestanten. Er sucht beide zu seinem Vortheile in suspenso zu erhalten, den Pabst durch ein allgemeines Concil zu schrecken, die Protestanten hinzuhalten. Weil der Kaiser zu Augsburg binnen sechs Monaten ein Concil beim Pabste zu erwirken versprochen, sucht dieser scheinbar die Initiative zu ergreifen, um selbst als Autor zu gelten. Er schreibt an mehrere Fürsten und Könige, er wolle ein freies und allgemeines Concil in Italien eröffnen, das sie beschicken sollten. Doch bestimmt er weder Ort noch Zeit, noch Form genauer. Niemand glaubt ihm. Dem Kaiser ward es inzwischen immer mehr Ernst mit dem Concil, es war zu oft versprochen, als daß er noch ausweichen konnte. Er fordert den Pabst dazu auf. Dieser konnte nach seinem eigenen letzten Versprechen sich nicht weigern. Doch schlägt er politisch eine Stadt im Kirchenstaate vor, Bologna, Parma, Piacenza. Nur nicht jenseits der Gebirge und außer Italien. Das Concil sollte nach Muster der früheren gehalten werden. Der Kaiser bewilligt den Protestanten, ihrer Hülfe gegen die Türken benöthigt, Religionsfrieden bis auf die Zeit des nahen Concils. Der Pabst betreibt nun die Sache des Concils durch Briefe und Gesandte nach-

drücklicher als bisher. Doch die zu Schmalkalden 1533 versammelten protestantischen Stände durchschauen seine Absicht. Sie wollen nur ein freies christliches nach Gottes Wort sich richtendes Concil beschicken. Clemens VII. † 1534. Sein Nachfolger Paul III. Pabst und Fürsten waren fortwährend einig, daß nächstens ein Concil sollte gehalten werden. Das wann, wo und wie war die schwierigere Frage. Mannigfache Verhandlungen des listigen Pabstes, um ein Concil nach seinem Sinne zu Stande zu bringen. Dabei verschiedene sich durchkreuzende Interessen des Pabstes, des Kaisers, der Protestanten und des Königs von Frankreich. Der Pabst will eigentlich die Protestanten durch Waffengewalt zwingen, der Kaiser, der ihre Unterstützung zur Erlangung des Herzogthums Mailand wünscht, will ein Concil, Franz sucht sich mit den Protestanten wider den Kaiser zu verbinden. Der Kaiser geht selbst nach Rom und fordert vom Pabst ein Concil. Dieser muß endlich Anstalt machen. Er setzt eine Commission von 6 Cardinälen und 3 Bischöfen nieder, um über die Art der Ankündigung zu berathen. Am 2. Juni wird schon die Convocationsbulle im Consistorium publicirt, von 25 Cardinälen unterschrieben, und der Anfang des Concils in derselben auf den 23. Mai 1537 festgesetzt. Als Zweck dieses Concils ward angegeben die Ausrottung aller Ketzereien und Irrthümer, die Besserung der Sitten der Christenheit und die Veranstaltung eines Kreuzzuges wider die Ungläubigen, Mantua sollte Versammlungsort sein. Nicht nur der Nuntius des Pabstes, sondern auch der kaiserliche Gesandte Matthias Heldt lud die protestantischen Fürsten und Churfürsten im Namen des Kaisers zum Concil nach Mantua ein. Diese protestirten natürlich gegen ein solches papistisches, italienisches Concil. Fast gleichzeitig mit den von Luther aufgesetzten schmalkaldischen Artikeln publicirten die protestantischen Stände auch eine förmliche Recusationsschrift wider das ausgeschriebene Concil. — Der Herzog von Mantua verlangt eine päbstliche Garde und die Jurisdiktion über die Geistlichkeit während des Concils. Dies zwingt den Pabst dasselbe auf den 1. November zu verschieben. Er schlägt zugleich drei Städte in Venetianischen Gebiete vor: Padua, Verona, Vicenza oder noch lieber im Kirchenstaate: Bologna, Piacenza. Verhandlungen darüber finden Statt, die Zeit verläuft, das Concil wird aufs Neue auf den 1. Mai des Jahres 1538 verlegt, wo es in Vicenza gehalten werden sollte. Als zur festgesetzten Zeit noch kein

fremder Prälat erschienen war, prorogirte er die Synode nicht ungern bis auf Ostern des folgenden Jahres. Da inzwischen der König von Frankreich einem päbstlichen Concil abgeneigt geworden, keiner der Fürsten einen Theologen nach Vicenza schickte und manche andere Hindernisse eintraten, so schob der Pabst in einer neuen Bulle das Concil auf ganz ungewisse Zeit hinaus am 10. Juni 1539.

Nun nahm der Kaiser wieder seine Zuflucht zu den so oft vergeblich versuchten Colloquien zur Versöhnung der streitenden Partheien und allerdings lieferten die doktrinellen Vergleichshandlungen zu Regensburg im Jahre 1541 eine Vereinigung in manchen nicht unwesentlichen Punkten, obgleich andere nicht minder wesentliche gänzlich unverglichen blieben. Zuletzt zerschlugen sie sich doch. Endlich verhieß der Kaiser wieder im Reichsabschiede ein National- oder Generalconcil. — In der That war dieser Regensburger Reichstag die nächste Veranlassung zu dem nun endlich wirklich zu Stande kommenden Concil. Die dogmatischen Verhandlungen daselbst zwangen den Pabst zur Fixirung des katholischen Lehrbegriffs. Auf dem Reichstage zu Speier 1542 ließ der Pabst durch seinen Nuntius Moroni vom Concile handeln. Der Pabst könne es nicht in Deutschland halten, denn er sei zu alt und schwach zu großen Reisen und deutscher Luft ungewohnt. Doch nahmen die Stände weder Mantua noch Ferrara, weder Bologna noch Piacenza an. So schlug denn der Legat endlich Cambray oder Trient vor, nahe an Italien und Deutschland gelegen, auch dem österreichischen Staate zugehörig. Die katholischen Fürsten nahmen Trient an. Den Protestanten gefiel weder Ort noch Berufung durch den Pabst. Der Pabst aber kündigte in einer eigenen an alle geistlichen Fürsten gesandten Indiktionsbulle sein Concil zu Trient auf den 1. November des Jahres 1542 an.

Die Protestanten protestiren sogleich auf dem Reichstag zu Nürnberg wider das päbstliche Concil. Neuer Krieg zwischen Carl und Franz. Carl mit der Bulle sehr unzufrieden wegen seiner Gleichstellung mit Franz, den er als einen geheimen Freund der Lutheraner und Türken darstellt. Franz giebt die Beschuldigungen zurück. Der Pabst sendet indeß seine Legaten Parisius, Moronus und Polus nach Trient, so wie der Kaiser seine Gesandten Mendoza und Granvella. Doch bei der

gefährlichen Kriegszeit kamen nur wenige Prälaten. Zusammenkunft des Kaisers mit dem Pabst 1543. Jener sucht diesen vergeblich zum Bruch mit Frankreich, dieser jenen vergeblich zur Verleihung des Herzogthums Mailand an seinen Enkel zu bewegen. Des Kaisers Verbindung mit dem excommunicirten Heinrich VIII. gegen Franz verfeindet ihn ganz mit dem Pabst, der sich immer offener für Frankreich erklärt. So mußte der Pabst am 6. Januar 1543 das Concil vorläufig bis auf gelegenere Zeit suspendiren, die Legaten ziehen sich von Trient zurück. Man war bis zur Geburt gekommen und war doch keine Kraft zu gebären da. Kriegsunruhen des Jahres 1543, immer größer werdende Spannung zwischen Kaiser und Pabst. Carl dringt bis Paris vor und erhält Franz in seine Gewalt, schließt aber den Frieden zu Cresby 24. September 1544. Unter den Friedensartikeln ward auch der Beilegung der Religionsstreitigkeiten und der Absicht den Pabst zur Berufung des Conciles zu bewegen gedacht. Carl dachte jetzt immer bestimmter an einen Krieg wider die immer mächtiger und unabhängiger werdenden Protestanten, er wollte für den hauptsächlichsten Urheber des Concils gelten, um den Protestanten den Vorwand zu nehmen, daß sie dem Pabste sich weigerten, und wenn sie auch ihm sich weigerten, einen Grund mehr gegen sie zu haben. Der Pabst trat nun plötzlich mit einer neuen Convocation der Synode zu Trient schon auf den 15. März 1545 hervor. Durch diesen kurzen Termin konnte er hoffen nur mit italienischen Bischöfen das Concil zu eröffnen und so von vornherein die Art und Form zu seinen Gunsten festzustellen. — Der Pabst entschloß sich nach längerer Deliberation nicht selbst nach Trident zu gehen, um nicht den letzten Schein von Freiheit zu vernichten. Er sandte 3 Legaten den Cardinal del Monte, Cervino und Polus mit den ausgedehntesten Vollmachten, ja unumschränkter Autorität. Sie kamen den 13. März 1545 an, ertheilten allen Anwesenden vollkommenen Ablaß auf 3 Jahre. Der Pabst schickte Prälaten von Rom. Die Legaten lassen in der Cathedralkirche das Local für die Sessionen, auf 400 Personen berechnet, zurichten. Des Kaisers Gesandter Mendoza kommt an. Die Legaten bitten den Pabst fortan um zweierlei Briefe, einen ostensiblen, in dem stehe, was jeder wissen könne, und einen privaten mit den Geheimnissen: für Sachen von großer Wichtigkeit bitten sie sich Chiffren aus. So verfloß der März. Auf dem während dessen

gehaltenen Reichstag zu Worms hatte der Kaiser den Protestanten das Tridentinische Concil aufzwingen wollen. Diese fürchteten den Angriff des Kaisers, da ihnen der Friede nur bis zum Concil verheißen war. Sie baten um ein anderes gesetzmäßiges Concil, das ihnen verweigert wurde. — In Trient war man bisher fast immer noch allein und deshalb in großer Verlegenheit. Man bringt die Zeit noch immer mit Präliminarien und Rangstreitigkeiten zu. Mendoza, des Kaisers Gesandter, will nur den Legaten des Pabstes nachstehen, sonst allen anderen Gesandten und Prälaten vorgehen. Wichtiger war die Frage, ob nach Nationen oder nach Köpfen gestimmt werden sollte. Daß zu Costnitz das erste geschehen, war des Pabstes Unglück gewesen. Er wollte natürlich das letzte, weil nur so seinen Italienern das Übergewicht gesichert werden konnte. Das Ceremonial der Kirchenversammlung ward in einer eigenen Congregation festgesetzt. Ende Mai waren nun zu Trient 20 Bischöfe, fünf Ordensgenerale und ein Auditor der Rota versammelt. Unterdeß verhandelte der Cardinal Farnese ins Geheim mit dem Kaiser zu Worms, suchte ihn zum Kriege mit den Protestanten zu bewegen, versprach päbstliche Unterstützung und Belohnung. Der Kaiser verspricht den Krieg. Doch bedarf er der Protestanten immer noch gegen die Türken, deshalb ließ er im Wormser Reichsabschied einen neuen Reichstag und Religionsvergleich hoffen. Dadurch ward natürlich das Tridentiner Concil, was der Kaiser so ignorirte, in Miskredit gebracht. Mehrere Prälaten verließen schon aus Ärger Trident, Ende September waren nur noch wenige da. Der Pabst will das Concil versetzen, der Kaiser willigt nun in die Eröffnung, doch solle mit der Reformation, nicht mit der Doktrin begonnen werden, aus Schonung gegen die Protestanten. Der Pabst, diese Bestimmung ignorirend und umgehend, befiehlt die Eröffnung auf den 13. December. Zugleich sendet er seinen Legaten Befehl, zuerst die Glaubensartikel vorzunehmen und zwar nicht die Ketzer in Person, aber desto schärfer die Ketzereien zu verdammen. Auch ertheilt er ihnen die Macht Ablaß zu ertheilen, nicht im Namen des Concils, dem es nicht zukomme, sondern nur in seinem Namen. So ward denn also die öcumenische Kirchenversammlung zu Trient am 13. December 1545 mit 4 Erzbischöfen und 21 Bischöfen eröffnet. Tantae molis erat, romanam condere ecclesiam. Sämmtliche Prälaten gehen zunächst in die Dreifaltigkeitskirche und legen dort ihre kostbaren

Gewänder an. Nach Gesang um Hilfe des heil. Geistes ziehen sie paarweise in die Domkirche, Ordensgenerale, Äbte, Doktoren, Bischöfe, Legaten, Gesandte, Grafen, Freiherrn, Edelleute, niedere Geistlichkeit und viel Volk, Alle singend: Veni creator Spiritus. Die Väter lassen sich auf dem für sie errichteten Amphitheater nieder. Del Monte liest die heil. Geist-Messe, ertheilt Ablaß, ermahnt zum Gebet um Eintracht und Frieden der Kirche. Cornelius Musſus, Franziskaner und Bischof, ein sehr berühmter Redner damaliger Zeit, hält eine lateinische Rede über die Epistel des dritten Adventssonntages, womit er 2 Cor. 6 verbindet. Er spricht von der Hoheit, Nothwendigkeit, Macht eines solchen Conciliums, schmeichelt dem Pabst und Kaiser, den vornehmsten Legaten und Cardinälen u. s. f. Nach einigen anderen religiösen Feierlichkeiten ertönte der Hymnus: Komm heiliger Geist, worauf alle Platz nahmen. Darauf ließ del Monte die päbstliche Ansagungsbulle und die Ernennungsbulle der Legaten lesen. Zorilla, Mendozas Secretär, las ein Entschuldigungsschreiben seines Herrn vor, daß er Schwachheit halber zu Venedig habe zurückbleiben müssen; das kaiserliche Schreiben, welches den Legaten befahl, mit der Reformation zu beginnen, ward auf eine folgende Congregation verschoben und del Monte fragte die Väter: Ob es gefällig sei zu erklären, daß das Concil eröffnet? Sie bejahten. Darauf fragte er, ob nicht wegen Weihnachten und anderer Festtage die nächste Session Donnerstag nach Heil. Drei Könige, am 7. Januar 1546 sein sollte? Sie bejahten. Severolus verfaßt ein öffentliches Instrument über diese erste Session. Te Deum. Die Prälaten legen die geistlichen Kleider ab und begleiten nach drei Uhr Nachmittags die Legaten mit vorangetragenem Kreuz nach Hause. Dies waren auch im Wesentlichen die Feierlichkeiten der folgenden Sessionen.

Den einzelnen Sessionen gingen aber die Congregationen vorauf, die ersteren publicirten und sanktionirten nur die Entscheidungen der letzteren. Nur die Verhandlungen der Congregationen hießen Acta, die in den Sessionen öffentlich und feierlich sanktionirten Entscheidungen Decrete. Auf die Particularcongregationen folgten die Generalcongregationen, wo das Decret ausgefertigt und dann in der Session feierlich publicirt ward. So waren die Sessionen also bloß Ceremonien. Um so wichtiger ist es aber die Geschichte des Tridentinums zu kennen, weil

die Fassung der Decrete und Canones nur aus den Verhandlungen in den Congregationen verständlich wird. — Der schlaue del Monte errichtete, wie dies schon auf den letzten Lateransynoden gehalten worden war, einen Ausschuß von Prälaten, natürlich wie er sie brauchen konnte, zur vorgängigen Untersuchung der einzelnen zu behandelnden Gegenstände und Abfassung der Decrete darüber. Auch blieben die Legaten in fortwährender Verbindung mit dem Pabste, auf jeder Station standen stets frische Pferde und es fand fortwährender Courierwechsel zwischen Trient und Rom statt. Der Pabst setzte zu Rom eine beständige Congregation von Cardinälen nieder um über alle Trienter Verhandlungen zu wachen und dem Gange der Angelegenheiten die rechte Richtung zu geben. Er schrieb den Legaten bei Abfassung der Decrete die Anfangsworte als beständige Formel vor: Das heilige ökumenische und allgemeine Concil von Trient, wo die Legaten des apostolischen Stuhles den Vorsitz führen. Die Form des Stimmensammelns nach Nationen schlägt er ab. Sie habe kein Beispiel des Alterthums für sich, sondern sei neu eingeführt auf dem Concil zu Costnitz und nachgeahmt auf dem zu Basel.

In einer besonderen Congregation ließen nun die Legaten das päbstliche Breve verlesen, worin der Titel des Concils als Sacrosancta oecumenica et generalis Synodus Tridentina in Spiritu sancto legitime congregata, in ea praesidentibus apostolicae sedis legatis vorgeschrieben war. Die französischen Bischöfe verlangten den Zusatz: ecclesiam universalem repraesentans und der größte Theil der Bischöfe stimmte bei. Dieser Zusatz, zuerst zu Costnitz und Basel gebraucht, erhob das Concil über den Pabst und ließ den dort ausdrücklich angebrachten Zusatz fürchten: quae potestatem immediate a Christo nacta est, cui unusquisque, etiamsi Pontificia dignitate, obedire tenetur.

Der Cardinal del Monte wußte durch listige Überredung den Sturm abzuschlagen, besonders auf die Ketzer, die Deutschen, hinweisend, denen man sich widersetzen müßte. Die französischen Bischöfe wurden endlich überstimmt. So wurde denn die 2. Session der Festsetzung gemäß am 7. Januar 1546 gehalten. Die Versammlung bestand außer den Legaten und dem Cardinal Madruzzi, Bischof und Herrn v. Trient, aus 4 Erzbischöfen, 25 Bischöfen, 3 Äbten, 4 Ordens-

generalen und 35 Doctoren.*) Auf der Bank der weltlichen Gesandten saß der Gesandte König Ferdinands, der Procurator des Cardinals von Augsburg nebst 17 Edelleuten. Die Messe las der Bischof von Castell a mare, und Coriolanus Martyran Bischof vom heil. Marcus hielt eine sehr kräftige und freimüthige Predigt. Die Legaten ließen nun eine lange Ermahnung an sämmtliche Väter verlesen, worin mit den Pflichten der auf der Synode versammelten Prälaten zugleich die Aufgaben ihrer Berathung aufgestellt waren: 1) Ausrottung der Ketzereien; 2) Wiederaufrichtung der kirchlichen Disciplin; 3) Wiederherstellung des Friedens. Dann Verlesung einer päbstlichen Bulle, welche Abwesenden verbietet durch Procuratoren zu stimmen, doch wurde ein Zusatz unterdrückt, welcher die deutschen Prälaten davon ausnahm. Dann folgte das Decret der Sitzung, die Art und Ordnung betreffend, wie sämmtliche Väter auf dem Concil leben und haushalten sollten. Auf die Frage, ob dieses also den Vätern wohlgefiel, antworteten sie Alle bejahend; nur Wilhelm du Prat, der französische Bischof von Clermont verlangte, daß in dem Gebete für den Kaiser und die Könige sein König namentlich genannt werden müsse. Doch man entschuldigte sich mit der nun einmal gebräuchlichen Formel. Nun aber verlangten gar aufs Neue die französischen und einige spanische und italienische Bischöfe den Zusatz: welche die allgemeine Kirche repräsentirt. Doch wichen die Legaten geschickt aus. Die nächste Session ward auf den 4. Februar angesetzt.

Doch erneuerten sich gleich in der nächsten Congregation die Titularstreitigkeiten (13. Januar); nach langem vergeblichen Hin- und Herreden wollte man zu einem anderen Punkte übergehen. Doch endigte diese Congregation mit dem Auftrage der Legaten an einen engeren Ausschuß die eingelaufenen Prokurationen und die Entschuldigungen der abwesenden Bischöfe zu untersuchen. In der nächsten Congregation v. 18. Januar kam die schwierige Frage vor, mit welchem Punkte begonnen werden sollte. 4 Partheien: 1. Die eine Parthei, an deren Spitze die kaiserlich Gesinnten und der Cardinal Madruzzi, verlangen zuerst die Kirchenreformation. 2. Die zweite Parthei, die Legaten an der Spitze,

*) Die Ordensgenerale hatten nur Eine Stimme für den ganzen Orden, 3 Abte aber immer auch nur Eine Stimme; die Doctores hatten keine Stimme.

verlangt zuerst die Behandlung des Dogmas. 3. Die dritte Parthei, an deren Spitze die französischen Bischöfe, wollen zuerst Friedensstiftung zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich, Danksagung an alle Fürsten, daß sie das Concil hätten berufen lassen, öffentliche Gebete für den allgemeinen Frieden und Fortgang des Concils, auch Einladung der Lutheraner. 4. Eine vierte Parthei, von Thomas Campegi angeführt, verlangt Verbindung der unzertrennlichen Glaubens- und Lebensregeln. Dieser Vorschlag behielt die Oberhand, doch blieb noch alles unentschieden, weil die Legaten bemerkten, es sei schon Abend geworden. Es ward künftig Montag und Freitag als bestimmte Congregationstage ohne besondere Ansagung festgesetzt. Der Erzbischof von Aix bestellte einen Gruß von seinem Könige, der zugleich versprach, nächstens einen königlichen Gesandten und viele französische Bischöfe zu schicken. — Die Legaten holten neue Verhaltungsbefehle vom Pabste ein, bearbeiteten die Prälaten für ihre Meinung, mit der Reformation anzufangen heiße das Concil an den Kaiser verrathen, auch haben die alten Concilien stets mit der Lehre begonnen, obgleich es schon damals Mißbräuche gegeben. Doch konnten sie auf der nächsten Congregation nur den Beschluß durchsetzen, den sie schon als eine Art Sieg betrachteten, daß künftig beide Gegenstände immer zugleich sollten behandelt werden. Zugleich beschloß diese Congregation eine Dankadresse an den Pabst, daß er das Concil so glücklich zu Stande gebracht, mit der Bitte noch mehr weltliche Fürsten zur Beschickung desselben zu ermahnen. Der Pabst, sehr unzufrieden mit den Legaten, verlangt Zurücknahme des Decrets. Der Glaube sei weit edler als die Tugend, also müsse durchaus mit dem ersteren der Anfang gemacht werden. Die Legaten suchen den Pabst zu beruhigen und verlangen ein milderes Schreiben, worin der Pabst zustimmt, daß sie auf dem begonnenen Wege fortfahren doch unter der Bedingung, daß nicht von einer Reformation des römischen Hofes die Rede sei, die er schon selbst vornehmen werde. — In der nächsten Congregation am 30. Januar setzten die Legaten es durch, daß die ganze Versammlung in drei kleinere Congregationen getheilt würde und in dem Hause jedes Legaten eine besondere Versammlung gehalten werden sollte. — In einer dieser Versammlungen brachten sie es auch dahin, daß die nächste Session ohne Decret gehalten werden sollte, um eben das Decret von der Verbindung der Reformation mit dem Glauben

nicht publiciren zu müssen. Es seien noch so viele Bischöfe unterwegs, deren Ankunft man doch abwarten müße, und ein Prälat schlug vor, in der nächsten Session nach Art der alten Kirchenversammlungen das Glaubenssymbol der römischen Kirche zu verlesen.

Am 4. Februar ward so die dritte Session gehalten. Es waren jetzt schon 4 Cardinäle, 6 Erzbischöfe, 30 Bischöfe und 2 Redner des römischen Königs zugegen. Der Erzbischof von Palermo Peter Tagliaria hielt die Messe, und der Dominikaner Ambrosius Catharinus eine lateinische Predigt, gut papistisch. Verlesung des Decrets, worin die Prälaten ermuntert werden, sich mit den Waffen des Geistes zu versehen in Bekämpfung der Ketzer, und das Symbolum Nicänum recitirt wird. Die Legaten zuerst und ihnen nach die Bischöfe sagten Placet et ita credimus. Doch verlangten einige wieder den Zusatz ecclesiam universalem repraesentans, andere wollten das Decret nur gelten lassen, wenn künftig dieser Zusatz dabei wäre und vermißten noch dazu die letzthin gefaßte Resolution, daß künftig über Lehre und Disciplin in Verbindung gehandelt werden sollte. Zuletzt ein Decret, in welchem die nächste Session wegen der auf der Reise befindlichen Prälaten auf Donnerstag nach Lätare festgesetzt wurde. So hatten diese 3 ersten Sessionen noch nichts Wesentliches geleistet.

Nachdem nun aber alles so weit vorbereitet und eingeleitet war, konnten jetzt die Sachen rascher vorschreiten. Man begab sich in der nächsten Congregation vom 8. Februar, auch darin dem Willen des Pabstes sich endlich fügend, gleich an die Bestimmung des Lehrbegriffes. Der Pabst sandte den Legaten die Instruktion, daß sie sich hüten sollten, in Hinsicht der Glaubensartikel etwas entscheiden zu lassen über das, was in der katholischen Kirche noch streitig wäre und in dem Artikel von der Reformation gar zu weit zu gehen. Die Legaten proponirten nun in einer der nächsten Congregationen die Verhandlungen über die heilige Schrift. Dies war ein Differenzpunkt von äußerster, principieller Wichtigkeit. Hier mußte vor allen Dingen die Frage von dem Verhältniß der Autorität der Kirche zur Autorität der heil. Schrift zur Entscheidung kommen. Ein Franziskanermönch Vincentius Lunellus

brachte auch in Vorschlag, erst von der Kirche, als der Grundveste des ganzen Lehrbegriffs zu handeln. Doch hätte allerdings das Concil sich damit selbst aufgehoben. Die Untrüglichkeit und absolute Autorität der katholischen Kirche war ihm eben so feststehendes Axiom, wie den Protestanten die der heil. Schrift. In dieser Machtvollkommenheit der Kirche waren die Väter versammelt und gaben sie ihre Entscheidungen, in ihrer stillschweigend vorausgesetzten Gewißheit war jeder Spruch und jeder Act des Concils gegründet. Es ward demnach der Antrag des Franziskaners verworfen, die ganze Frage nach dem Wesen und der Autorität der Kirche geschickt umgangen, und nur Einiges über Canon, Tradition, Interpretation und Vulgata behandelt. Man begann mit dem Artikel von der Tradition. Größeste Meinungsverschiedenheit sämmtlicher Prälaten. Zusammenstoß der freiesten und der schroffesten Ansichten über das Verhältniß von Schrift und Tradition. In der Congregation vom 27. Mai verlasen dann die Legaten eine Form des Decretes, welche noch äußerst stürmische Auftritte veranlaßte.

Noch größere Uneinigkeit machte die Frage nach dem Canon. Endliche Übereinkunft, daß alle Bücher der Vulgata gleich canonisch und göttlich seien. Der Unterschied und die Classification der heil. Bücher ward verworfen. Das Decret darüber am 15. März abgefaßt.

In der nächsten Congregation Verhandlung über die Autorität der Vulgata. Lebhafter Streit zwischen den Prälaten, die des Griechischen und Lateinischen kundig und die in beiden gleich unwissend waren. Es ward zum Theil behauptet, nur der Grundtext sei authentisch, eine Übersetzung aber nicht, wenn sie nicht ein Concil selbst verfertigt. Doch ward erinnert, daß die Kirche bisher die Vulgata für authentisch betrachtet habe, daß sie in Kirchen und Schulen allgemein geltend sei und den Ketzereien am besten Einhalt thue. Diese Ansicht siegte dann.

Auch über den vierten Punkt, die Bestimmung über den Sinn der heil. Schrift, waren die Meinungen sehr getheilt. Einige wollten die Interpretation ganz frei geben, Andere sie ganz beschränken. Doch siegte der Vorschlag des Cardinals Pacheco, da die heil. Schrift bereits durch so viele ausgezeichnete Lehrer so ausgelegt worden, daß nichts Neues und Besseres mehr hinzuzufügen, man es beim Alten lassen

und nicht, wie die Ketzer pflegten, der Schrift einen neuen Sinn unterlegen sollte.

In der letzten Congregation noch heftige Unterhandlungen über superstitiösen Gebrauch der heil. Schrift unter dem Volke, über die Buchdruckereien, das Recht zu predigen und öffentliche Lektionen zu halten, welches die Mönche sich nicht wollten nehmen lassen. Die Entscheidung darüber wurde auf eine künftige Sitzung aufgeschoben.

Vierte Session am 8. April 1546, wo die beiden Decrete verlesen wurden, durch welche der Canon der heil. Schrift von neuem fixirt, die Apocryphen mit aufgenommen, die Tradition zu gleichem Rang mit der heil. Schrift erhoben, die Vulgata für authentisch, und die Kirche für die einzig rechtmäßige Auslegerin erklärt ward. Diese Decrete circulirten dann auch bald in Deutschland und wurden von den Protestanten gehörig commentirt. Auch in dieser Sitzung erhoben sich noch einige frühere, den Legaten ärgerliche Forderungen und Einsprachen. Der kaiserliche Redner Franz von Toledo war an die Stelle des kränklichen Mendoza als kaiserlicher Botschafter gekommen, sein Creditiv ward verlesen, worin viel von der Eintracht des Pabstes und Kaisers gesprochen und dem Vorsatz des Kaisers, das Concil in aller Weise zu unterstützen und zu schützen.

Der Pabst war nun mit dreierlei unzufrieden: 1. Daß man ihm die Decrete nicht vor der Publication communicirt hatte. 2. Daß man über Dinge discutirt hatte, die sich seiner Meinung nach von selbst verstanden und gar nicht streitig waren. 3. Die neuen Erinnerungen an den Zusatz des Titels der Synode, die auf der Session wieder vorgekommen. Er vermehrte deshalb die Zahl der Cardinäle und Prälaten, die die Direktion der Concilienſachen auf sich hatten und ertheilte den Legaten neue Befehle, unter anderem daß sie unter keinem Vorwand zugeben dürften, daß über die Autorität des Pabstes auf dem Concil disputirt würde.

Die Legaten ihrerseits hatten keine Hoffnung, den Artikel von der Reformation länger hinausschieben zu können. Sie riethen dem Pabst mit der Reformation allmählich und unter der Hand zu Rom selbst anzufangen. Doch der Pabst wollte die Glaubensartikel um keinen Preis hintangesetzt wissen und daß das Concil in Sachen der Reformation nichts ohne Bewilligung des Pabstes vornehmen dürfe. Der

kaiserliche Redner Toletanus bestand auf bloße Reformation, welche Zweck der Berufung des Concils gewesen sei. Diese Überspannung kam den Legaten ganz recht und sie bewiesen, daß Ausrottung der Ketzereien das höchste Ziel dieses Concils sei. Sie geben dem Pabst von diesen Conferenzen Nachricht und wollen nun um so weniger in die Reformation willigen, damit es nicht scheine, daß sie vom Kaiser ausgegangen sei. Der Pabst rescribirt, sie sollten gleich mit dem Lehrbegriff fortfahren, der Kaiser würde sich zufrieden geben; für den unglücklichsten Fall hatten die Legaten die Vollmacht in Händen, das Concilium abzubrechen und an einen anderen Ort zu verlegen. Um sein päbstliches Supremat kund zu thun, excommunicirte Paul, ohne das versammelte Concil etwa zu Rathe zu ziehen, den der Hinneigung zur lutherischen Ketzerei verdächtigen Erzbischof von Cöln. Auch erließ er Einladungen an schweizerische Prälaten, dem Concil beizuwohnen, welches eigens dazu versammelt sei, das Gift der Ketzereien zu ersticken, also auch der Zerrissenheit und dem Zwiespalt in ihrem Lande Hilfe schaffen könnte. Die kaiserlichen Gesandten warnten vergebens, die Protestanten durch unzeitige Verdammung der entgegengesetzten Lehrartikel jetzt zu reizen, wo der Kaiser nicht im Stande sei die Anathemata mit den Waffen in der Hand zu schützen, vielmehr proponirten die Legaten in einer noch vor der Charwoche gehaltenen Generalcongregation als Gegenstand der nächsten Verhandlungen den Artikel von der Erbsünde und Rechtfertigung. Der Cardinal Pacheco trat mit dem vermittelnden Vorschlage auf, man solle vor allem über die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria handeln. Dadurch sollten nach dem Sinne der Kaiserlichen die Verhandlungen über die zwischen Katholiken und Protestanten eigentlich streitig gewordenen Dogmen aufgehalten und doch auch nicht, um den Päbstlichen zu willfahren, über die Reformation verhandelt werden. Der zwischen Dominikanern und Franziskanern längst streitige Artikel konnte wohl die hitzigen Mönchspartheien lange Zeit beschäftigen. Dennoch wurden auch aus Luthers und Zwinglis Schriften 9 Artikel ausgezogen, denen gegenüber die katholische Lehre aufgestellt und sanktionirt werden sollte.

In den Debatten darüber größte Meinungsdifferenz. Die Dominikaner und Franziskaner beherrschen fast ausschließlich die Verhandlungen. Die ersteren stehen in der Lehre von der Sünde und Concu-

piscenz auf Seiten des Augustin, Thomas und anderer Scholastiker, diese hingegen auf Seiten des Anselm und Scotus. Man ward gegen Zwingli in Verdammung des Pelagius einig, doch die lutherische Lehre ward verworfen und damit freilich mittelbar Augustin selbst. Bei der Abfassung des Decretes kamen die Legaten in die größte Verlegenheit wegen des allzugroßen Widerstreits der Meinungen. Sie wollten sich mit der bloßen Verdammung der entgegengesetzten Lehre begnügen. Doch meinten andere, es müßte erst die positive ächte Lehre der katholischen Kirche aufgestellt worden. Nach 4tägigem Disput besonders wieder zwischen Dominikanern und Franziskanern, welche letzteren die Jungfrau Maria vom Gesetze der Erbsünde ausgenommen wissen wollten, trug del Monte an, sich nur um die Hauptsache zu bekümmern und gab den Ordensgeneralen und den beiden Theologen Catharinus und Vega den Auftrag, mit noch einigen Bischöfen das Decret zu verfertigen und die nöthigen Anathemata gleich daran zu hängen. — Dies geschah, und nach einer Generalcongregation vom 16. Juni ward schon am folgenden Tage die 5. Session gefeiert. Bei dieser Sitzung waren 4 Cardinäle, 9 Erzbischöfe, 48 Bischöfe, 2 Äbte, 3 Ordensgenerale der Bettelmönche und viele Doktoren, Theologen, Prokuratoren und andere, die keine Stimme hatten, zugegen. Auch hatte der Pabst diesmal 2 Jesuiten hingeschickt, welche dieser Sitzung auf dem Concil jetzt zum ersten Male beiwohnten. Hergebrachte Ceremonien, Verlesung der Decrete, ein Dotrinal- und ein Reformationsdecret. Gewaltiger Sturm. Der gewählte Mittelweg in Beziehung auf die conceptio immaculata genügte keiner von beiden Partheien. Das allgemeine Placet wurde nur den Bestimmungen über die Erbsünde gegeben, doch der Anhang die Jungfrau Maria betreffend erhielt keine unbedingte Approbation. Dieser Zusatz fehlte deshalb in einigen der ersten Ausgaben der ersten 6 Sessionen. Erst Pius IV. ließ ihn in die erste römische Ausgabe einrücken, von wo er in alle folgenden überging. Das Reformationsdecret ging trotz einiger Widersprüche ohne wesentliche Veränderung durch. Es handelt über die Besetzung der öffentlichen Lehrstühle der Theologie und über die zur gelehrten und populären Unterweisung verpflichteten Corporationen und Personen. Verlesung eines Schreibens des Königs von Frankreich und Rede seines Gesandten Pierre Danes, worin er die Rechtgläubigkeit aller französischen Könige und alle ihre Wohlthaten gegen den päbstlichen

Stuhl von den ältesten Zeiten an preist. Als Erwiderung einige Artigkeiten del Montes. Die nächste Session auf den 29. Juli angesetzt, wegen der indeß ausgebrochenen Unruhen in Deutschland auf den 13. Januar 1547 verschoben.

Der Frieden des Kaisers mit Frankreich und der Waffenstillstand mit den Türken hatte demselben endlich freie Hand gegen die Protestanten verschafft. Am 26. Juni ward zu Rom das Bündniß zwischen Kaiser und Pabst gegen die Protestanten abgeschlossen, an dem schon so lange gearbeitet worden. Als Grund ward angegeben die Nothwendigkeit eines Feldzuges gegen die hartnäckigen Ketzer, die sich weigerten dem Concil von Trient sich zu unterwerfen und dem päbstlichen Stuhl den Gehorsam beharrlich versagten. Das Bündniß sei zur Ehre Gottes und zur Wohlfahrt Deutschlands geschlossen. Der Kaiser verpflichtete sich, keinen Vertrag einzugehen mit denen, die im Schmalkaldischen Bunde stehen und gegen das Concilium protestiren, so wie nichts ohne Bewilligung des Pabstes anzunehmen. Der Pabst hingegen versprach bedeutende Subsidien an Geld und Truppen.

Die Synode zu Trient hatte nun vorläufig noch ihren Fortgang. Auf einer Congregation vom 21. Juni schlugen die Legaten vor, sowohl der inneren Sachordnung nach, als auch dem Gange der Augsburgischen Konfession zufolge, die man zu verdammen habe, daß in der nächsten Session die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung behandelt werden sollte. Dies sei der Punkt, von dem das ganze Gift der Ketzerei, zunächst Luthers Lehre vom Ablaß ausgeflossen. Die Kaiserlichen widerstanden jetzt schon nicht mehr dem Antrage, von den Dogmen zu handeln. Überdies ward festgesetzt, daß die Prälaten und Canonisten zu gleicher Zeit an der Reformation arbeiten sollten. Es ward demnach ein Ausschuß von 3 Vätern und 3 Theologen niedergesetzt, welcher die zu verwerfenden Artikel aus Luthers und anderer Ketzer Bücher ausziehen sollte. Dieser brachte auch einen Auszug von 25 Sätzen zu Stande. Während dessen erschollen nun von allen Seiten Kriegsgerüchte. Die Väter baten bestürzt den Pabst, das Concil an einen anderen sicheren Ort zu verlegen. Doch der Pabst befahl die Verhandlungen nur ganz unbesorgt fortzusetzen. — Der Gegenstand, den man sich gewählt, *von der Gnade, dem Glauben, der Rechtfertigung* im Gegensatz gegen die protestantische Lehre zu handeln, war allerdings überaus

schwierig. Die Prälaten und Theologen sahen sich hier von den Bestimmungen der Scholastiker ganz verlassen, deren Keiner etwas der Lutherschen Rechtfertigungslehre Ähnliches geahnt, geschweige widerlegt hatte. Einige stellten die Lehre der Gegner ganz roh und kraß dar und verfielen in ihrer eben so schroffen Widerlegung in baaren Pelagianismus. Schon der Begriff des Glaubens war unter den Theologen ganz streitig und man gab sich keine Mühe genau zu bestimmen, in welchem Sinne dieser wichtige Begriff im lutherischen Systeme genommen werde. Nur darin war man ziemlich einig, Nichts sei so stark zu verwerfen als Luthers Lehre, daß alle der Gnade vorangegangenen Werke, daß alle menschlichen Werke ohne den Glauben Sünde seien. Es gebe indifferente Handlungen, andere, die ohne Gott zu gefallen, doch moralisch gut seien, wie die tugendhaften Handlungen der Ungläubigen, der sündhaften Christen, die heroischen Thaten der alten Heiden. Doch waren in diesem Punkte Ambrosius Catharinus und andere thomistisch Gesinnte ganz auf Luthers Seite, was Soto heftig als Ketzerei verwarf. Die Franziskaner und Dominikaner geriethen hier wieder in Conflikt. Die ersteren behaupteten mit dem pelagianisirenden Scotus die Verdienstlichkeit der der Gnade voraufgehenden Werke, die letzteren, hierin mit Luther einig, verwarfen sie mit ihrem Ordensvater, dem augustinisirenden Thomas. Sie wollten deshalb diesen Punkt lieber gar nicht den Lutheranern gegenüber aufgenommen wissen. Über diesen so höchst intricaten Punkt wurden mehr denn sieben Generalcongregationen gehalten. Die verschiedenartigsten Meinungen wurden durch einander vernommen; am meisten aber mißfielen die, welche der lutherischen Ketzerei all zu nahe kamen. So wollte der Erzbischof von Siena im Werke der Rechtfertigung Christo und dem Glauben Alles, uns aber und unseren Vorbereitungen gar nichts zuschreiben. Solche Meinungen wurden von Anderen geradezu als ketzerisch verschrieen. Andererseits mußte man sich aber auch hüten nicht zu arg an die pelagianische Klippe anzustoßen, sondern sie möglichst glücklich und behutsam zu umschiffen.

Die Versammlungen waren oft äußerst stürmisch, einmal wurden sogar zwei Prälaten nach aufgehobener Konferenz noch förmlich handgemein. (Über andere Zänkereien und Zerwürfnisse s. Marheineke a. a. O. S. 252 f.) — In einer Congregation vom 20. August ward vor-

geschlagen, man solle einen Ausschuß ernennen zur Abfassung der Anathematismen über die 25 Artikel, die man nun genug besprochen hätte. Es wurden 3 Bischöfe und 3 Ordensgenerale ernannt, der Cardinal Della Cruce an ihrer Spitze. Als aber die Canones in einer nächsten Versammlung vorgelegt wurden, fingen alle Streitigkeiten über die Gewißheit der Gnade, über die Werke der Ungläubigen und Sünder, über die verschiedenen Arten des Verdienstes, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi u. s. f. von vorne an. Die Gemüther erhitzten sich immer mehr. Der Kaiser wollte den Artikel von der Rechtfertigung jetzt durchaus noch nicht abgeschlossen sehen. Er wollte den Schein des Rechtes noch für sich behalten, wenn er den Protestanten ihre Hartnäckigkeit in Ablehnung des Concils vorwarf, welcher Schein verschwand, sobald die vielen Anathemas über diesen den Protestanten wichtigsten Punkt zum Vorschein kamen. Der Pabst mußte nachgeben und den Legaten den Auftrag geben, den Artikel von der Rechtfertigung noch nicht so bald abzuschließen, und besonders mit der Abfassung des Dekrets so lange als möglich zu zaudern.

Es war aber ohnehin nicht Noth, daß man sobald sich einigen würde. Besonders schwer ward es den Vätern über die Lehre vom Glauben abzuschließen. Cervino proponirte deshalb, inzwischen zu einer anderen Lehre überzugehen, von den vorbereitenden Werken und der Beobachtung des Gesetzes, dann vom freien Willen zu handeln. Die Schriften der Protestanten wurden deshalb wieder excerpirt. Einige harte Äußerungen Luthers über den freien Willen wurden einstimmig verdammt, und obgleich bei anderen Mehrere wegen ihrer Übereinstimmung mit der Lehre vieler katholischer Theologen bedenklich waren, so war doch der überwiegenden Anzahl jede Übereinstimmung mit den protestantischen Ketzern an und für sich selbst auf das Entschiedenste verhaßt. Es wurden die Fragen abgehandelt, ob glauben oder nicht glauben in der Macht des Menschen stehe, ob der freie Wille durch die Sünde gänzlich verloren gegangen. Von da ging man zur schwierigen Lehre von der Gnadenwahl über. Luthers Schriften und die Augsburgische Confession boten hier der Kritik nicht genug Stoff dar, deshalb wurden acht Irrthümer über die Lehre von der Prädestination aus den Schriften der Zwinglianer ausgezogen. Es war hier für die Väter die große Gefahr vorhanden, die offenkundige Lehre des heiligen

Augustin, so wie mehrerer der angesehensten Scholastiker selbst zu verdammen. Dagegen erklärten sich auch gleich einige Theologen. Andere traten sehr heftig gegen die harte, grausame, ja unmenschliche Prädestinationslehre auf. Catharinus suchte zu vermitteln und brachte eine Modifikation des Semipelagianismus vor. Man schlug vor, die gegnerische Lehre an diesem Punkte mit einigen nothwendigen Einschränkungen zu verdammen. Doch ward dieser allzu liebevolle Vorschlag verworfen. Indeß fand ein anderer Vorschlag Beifall, nämlich zwei Decret zu machen, in deren einem man die rechte und ächte katholische Lehre aufstellte, in deren anderem man hingegen die entgegengesetzten Irrthümer verdammte. So trennte man diesmal das Doctrinaldecret von den Canonen und Anathemen, was in der Folge noch oft geschah.

Der Cardinal della Cruce mühte sich unsäglich nach so viel vorhergegangenen Besprechungen mit der Verfertigung des Dekretes ab, um rechts und links möglichst allen Anstoß zu vermeiden. Er ging herum und erkundigte sich bei den Einzelnen nach diesem oder jenem Punkte. Es war aber auch ein wahres Kunststück über diese Materie ein Dekret zu verfassen, wobei Alle doch einiger Maaßen sich beruhigen konnten. Die Prälaten und die Theologen hatten an 100 Congregationen darüber gehalten und von Anfang September bis Ende November verging kein Tag, wo della Cruce nicht an dem Dekret geändert und selbst an den geringfügigsten Ausdrücken gezirkelt hätte. Mit völliger Bestimmtheit und Unzweideutigkeit sich zu erklären, war unter den vorhandenen Umständen natürlich ein Ding der Unmöglichkeit. Es durften die Privatmeinungen der verschiedenen Partheien nicht direkt abgeschnitten sondern ihnen die Möglichkeit offen gelassen werden, dieselben noch dem approbirten Dekret der Synode unterzulegen. Zugleich war in den verschiedenen Congregationen noch ein Reformationspunkt abgehandelt worden, die Verbindlichkeit der Bischöfe zur Residenz betreffend, doch war das Dekret darüber rein illusorisch. Zwar ward den Bischöfen und Geistlichen, welche Beneficien mit Seelsorge haben, die Residenz unter Androhung schwerer Strafen geboten, aber die Hauptfrage, ob die Residenz der Bischöfe göttlichen, wie besonders die Spanier behaupteten, oder menschlichen Rechtes sei, ward durch geschicktes Manöver der Legaten ganz umgangen und unterdrückt.

Endlich mußte nun die sechste Sitzung gehalten werden. Dies erforderte noch dazu die Ehre des Concils, denn das Dekret war noch dazu in einer sehr unvollendeten und verworrenen Form noch vor der Publikation nach Deutschland gekommen. Da nun der Kaiser unabhängig vom Pabste die Frucht seiner Siege über die Protestanten genoß, hielt sich der Pabst auch jeder Rücksicht auf den Kaiser entbunden und befahl zu Weihnachten seinen Legaten die Session ohne Verzug anzusagen und die Dekrete zu publiciren.

In mehreren Congregationen wurden nun noch einmal die Dekrete von allen Vätern erwogen, einiges noch abgeändert und die Sitzung auf den 13. Januar 1547 anberaumt. Das auf dieser sechsten Session publicirte Doctrinaldekret enthält 16 Capitel und 33 Canones. Alle bisherigen Concile zusammengenommen hatten noch nicht so viele und zugleich so wichtige Glaubensartikel symbolisch fixirt, als in dieser sechsten Session geschah.

Gleich am folgenden Tage nach der sechsten Session fand wieder eine Generalcongregation statt, in welcher die Frage berathen wurde: welcher Gegenstand soll für die nächste Session behandelt werden? Nach der Ordnung der Augsburgischen Confession mußte jetzt de ministerio ecclesiastico und de ecclesia, welche Punkte den Hauptinhalt der Artik. V—VIII der Augsburgischen Confession bilden, gehandelt werden. Doch mußten die Legaten fürchten, daß dabei die Frage nach der Autorität des Concils und des Pabstes zur Sprache kommen würde. Sie unterstützten deshalb die Vorschläge der Theologen zunächst von den Sakramenten zu handeln wegen der inneren Verwandtschaft dieser Lehre mit der von der Rechtfertigung. — Es ward wieder ein Auszug der ketzerischen Lehren über die Sakramente aus Lutherischen Schriften beschlossen. Das Reformationsdekret sollte eine Censur der Misbräuche enthalten, die sich in die Sakramentsverwaltung eingeschlichen. Auch sollte der Artikel von der Residenz der Bischöfe noch vervollständigt werden und zwar besonders noch der Punkt von der Pluralität der Beneficien behandelt werden. —

Ohne erst den Begriff des Sakramentes zu bestimmen, setzte man von vorne herein fest, daß es nicht mehr und nicht weniger als sieben Sakramente gebe. Man hielt sich dabei an die erst vierhundertjährige

Praxis der Kirche und wollte die Uneinigkeit der Kirchenväter und der Scholastiker über die Sakramentszahl nicht wieder zum Vorschein kommen lassen. Der Haupturheber der Siebenzahl war bekanntlich Petrus Lombardus gewesen. Dennoch ging es in den Congregationen nicht ohne Streitigkeiten darüber ab, und der Einheitspunkt war auch hier wieder der Gedanke der nothwendigen Opposition gegen die Ketzer. Die Dominikaner und Franziskaner geriethen wieder heftig an einander bei den verschiedenen Bestimmungen über die einzelnen Lehrpunkte, z. B. über die Intention des Priesters, über opus operatum, character indelebilis u. s. w. Es wurden endlich mit möglichster Berücksichtigung der verschiedenen Meinungen 14 Canones über das Sakrament im Allgemeinen, 10 über die Taufe und 3 über die Firmelung verfaßt, worin nur die Gegenlehre verdammt ward. Ein positives Lehrdecret zu verfertigen, in dem die entgegengesetzten Meinungen eine Ausgleichung fänden, zeigte sich aber diesmal als ganz unmöglich und auf einer Generalcongregation ward beschlossen, diesmal nichts als die Anathemata zu publiciren.

Die Canonisten waren indeß in ihren Congregationen eben so uneinig über das Reformationsdecret, die Misbräuche bei Verwaltung der Taufe betreffend. Die Legaten sendeten endlich die Abschrift beider Decrete des Doctrinal- und Reformationsdecretes zur Begutachtung nach Rom. Während dessen ließen sie den Punkt von der Pluralität der geistlichen Ämter debattiren. Auch hier kamen wieder sehr antipapistische Vorschläge und Ansprüche zum Vorschein. Deshalb traf der Pabst mit seinen Legaten die geheime Übereinkunft, das Concil bei erster Gelegenheit und in einem günstigen Augenblicke nach einem andern Orte zu verlegen. —

In einer der nächsten Congregationen vom 24. Februar ward endlich das Reformationsdecret über die Beneficien, bestehend aus 15 Capiteln, zur Bestätigung vorgelegt. Doch da schon das Reformationsdecret der vorigen Session von den wenigsten approbirt worden, so war bei diesem noch viel weniger Einigkeit zu erwarten. Besonderen Anstoß gab die Clausel der Vorrede: salva semper in omnibus sedis apostolicae auctoritate, (jedoch mit salvirter Autorität des römischen Stuhles). Del Monte wußte aber wieder durch kluge Erklärung zu beruhigen.

Endlich rückte der Termin der siebenten Session, der 3. März 1547 heran, und sie wurde an diesem Tage mit der gewöhnlichen Ceremonie gehalten. Es waren außer den Legaten, einem spanischen Cardinale, 9 Erzbischöfe, 52 Bischöfe, die Procuratores des Churfürsten von Trier und des Cardinals von Augsburg, 2 Äbte, 5 Ordensgenerale und der Secretär des Concils zugegen, außerdem viele Theologen, Canonisten u. s. w. Das Doctrinaldecret enthielt über das Sakrament überhaupt 13, über die Taufe insbesondere 14, und über die Firmelung 3 Canones. Das Reformationsdecret über die Beneficien war, wie bemerkt, in 15 Capitel getheilt. Bei jenem war im Proömium ausdrücklich bemerkt, daß diese Canones nur als Fortsetzung und Vollendung der in der vorigen Session abgehandelten Lehre von der Justification zu betrachten seien. Das Reformationsdecret fand diesmal nur bescheidenen Widerspruch. Die nächste Sitzung ward auf den 21. April anberaumt.

Ein unerwartetes Ereigniß beschleunigte diese Session. Das Gerücht von einer in Tirol ausgebrochenen Pest, die auch zu Trient schon wüthen solle, verbreitete Furcht und Schrecken unter den Vätern. Die Legaten wußten zur Vergrößerung und Befestigung des Gerüchtes mehrere Ärzte in ihr Interesse zu ziehen, um Zeugniß von ihnen zu erlangen. Zwölf Prälaten verließen schon die Synode. Die kaiserlichen Gesandten waren gerade abwesend, Madruzzi auf seinem Landgute, so war nur der kaiserlich gesinnte Cardinal Pacheco übrig. Dies erleichterte den Legaten ihr Werk. In einer Congregation vom 9. März wurden die ärztlichen Gutachten verlesen. Del Monte trug auf Verlegung des Concils an. Pacheco und 15 meist spanische Bischöfe remonstrirten. Die Gefahr sei nicht so groß und so nahe, man sollte die furchtsamen Väter gehen lassen, das Concil, wie bei dem Kriegsgeräusch geschehen, nur verschieben. Doch vergeblich. In der Congregation vom 10. März ward mit Überstimmung der Kaiserlichen der Beschluß gefaßt, das Concil nach Bologna zu verlegen und schon am 11. März die achte Session gehalten, welche sich allein mit der Versetzung des Concils beschäftigte. Pacheco nebst 14 Bischöfen protestirte dagegen; als die Bedingung gestellt wurde, daß der Pabst vorher einwilligen sollte, zog del Monte die auf diesen Fall aufgesparte Bulla facultatis transferendi concilii hervor. Sie war vom 22. Februar 1545 datirt.

Sie verfehlte ihre Wirkung nicht. Schon am folgenden Tage zogen die Väter mit vorangetragenem Kreuze, vielen Gebeten und anderen Feierlichkeiten aus den Thoren von Trient nach Bologna im Kirchenstaate. Nur die kaiserlichen Bischöfe, Pacheco mit 18 anderen, meistens Spaniern, blieben zu Trient, die Befehle ihres Herrn erwartend.

Der Kaiser gerieth auf die Nachricht, die Pacheco durch einen Courier ihm zusandte, in solche Wuth, daß er seine Mütze vom Kopf auf den Boden warf. Er hatte seinen Krieg gegen die Protestanten niemals als Religionskrieg betrachtet wissen wollen, und auch jetzt als Sieger suchte er wo möglich Einigkeit des Glaubens in Deutschland und Beschickung des Concils durch die Protestanten zu bewirken. Er protestirte deshalb feierlichst gegen das Concil zu Bologna und verlangte die Zurückversetzung desselben nach Trient. Er gab seinen Bischöfen Befehl in Trient zu bleiben. Der Pabst suchte die Schuld auf die Legaten zu wälzen, die zu rasch verfahren hätten und entschuldigte sich sehr sanft beim Kaiser.

Beide Versammlungen, die zu Trient und die zu Bologna, wollten sich gegenseitig nicht anerkennen. Doch unternahmen die Trienter aus Furcht vor einem Schisma keine Synodalverhandlung. Die Väter zu Bologna hielten nach mehreren Congregationen wirklich die auf den 21. April angesetzte neunte Session in der Kirche des heiligen Petronius. Außer den Legaten waren 6 Erzbischöfe, 32 Bischöfe, 4 Ordensgenerale und der Abt von Monte Cassino zugegen. Es ward in dieser Session nur ein Prorogationsdecret verlesen und die zehnte Session auf den 2. Juni anberaumt. Als der Termin herangekommen, ward auch auf der 10. Sitzung wieder ein Prorogationsdecret auf den 15. September publicirt. Franz I. † 31. März 1547. Carl siegt bei Mühlberg, nimmt den Churfürsten Johann Friedrich und den Landgrafen Philipp gefangen. Exequien und Freudenfeste zu Bologna, so wie Vorarbeiten für die nächste Session über den Artikel vom Abendmahl und von der Buße. Zuweilen an 70 Theologen in den Congregationen. Der berühmte Jesuit Canisius jetzt zu Bologna angekommen. — Der Pabst eifersüchtig, Heinrich II. von Frankreich neidisch auf Carls Siegesglück verbinden sich mit einander. Carl verlangt aber jetzt desto ungestümer die Zurückverlegung des Concils nach Trident. Der Pabst in Verlegenheit, del Monte erklärt am 14. September in einer Privat-

congregation die Nothwendigkeit, die nächste Session auf unbestimmte Zeit hinauszuschieben. Der Pabst läßt zu Bologna und zu Rom berathschlagen, wie man das Concil mit Anstand nach Trient zurückverlegen könne. Der Kaiser aber läßt in einer Generalcongregation zu Bologna förmlichen und feierlichen Protest gegen dies Concil, das er nur conventus nannte, einlegen den 16. Januar 1548. Eben so zu Rom vor dem Pabste. Der Pabst konnte Ehren halber sich vom Kaiser nicht zwingen lassen zur Zurückversetzung des Concils nach Trient, so suchte er zu temporisiren, während dessen die beiden Versammlungen zu Trient und zu Bologna immer mehr die Gestalt eines Schisma annahmen. Der Kaiser suchte dem Pabst einen empfindlichen Schlag dadurch zu versetzen, daß er von Neuem katholische und protestantische Theologen in Deutschland über die Lehre Vergleichshandlungen pflegen ließ. Diese brachten das sog. Augsburger Interim zu Stande, ein kaiserliches Henotikon, welches bis zur Entscheidung des Concils gelten sollte. Doch waren mit diesem Interim die Protestanten noch viel unzufriedener als die papistisch gesinnten Katholiken. Auch ließ der Kaiser zum großen Ärger des Pabstes ein Reformationsdecret für die katholischen Bischöfe entwerfen. Der Pabst suchte seinerseits sehr schlau dem Interim die Wendung zu geben, als habe der Kaiser es blos gegen die Protestanten angelegt. Diese Streitigkeiten zwischen Pabst und Kaiser, die Interimsunruhen u. s. f. zogen sich auch noch in den größten Theil des Jahres 1549 hinein, und auch das Concil zu Bologna hatten während dessen schon zwei Jahre lang selbst seine Congregationsarbeiten gänzlich sistirt. Der Pabst dachte nun endlich daran, die Synode förmlich zu suspendiren, und befahl dem ersten Legaten del Monte durch ein Schreiben vom 13. September 1549, das Concil zu Bologna aus einander gehen zu lassen, doch hatten die Väter in der letzten Zeit sich schon selbst allmählich von Bologna zurückgezogen, und Paul III. starb, auf seine alten Tage noch so vielfach geärgert, am 10. November 1549. Sein Nachfolger ward del Monte, der unter dem Namen Julius III. am 8. Februar 1550 den päbstlichen Stuhl bestieg. Mit dem Tode Paul III. schließt die erste Periode des Concils von 1545—1549, welche, wie wir gesehen, in zwei Abtheilungen zerfällt, 1545—1547 zu Trident und vom 21. April 1547 bis 13. September 1549 zu Bologna.

Der neue Pabst dachte sogleich an die Zurückverlegung des Concils und wollte nur so lange zögern, als ihm anständig schien, um den vorigen Pabst nicht allzusehr zu compromittiren. Er ließ dem Kaiser seine Bereitwilligkeit erklären, dieser bewilligte ihm dagegen, daß in Reformationssachen nichts ohne des Pabstes Einwilligung vorgenommen werden sollte, und proponirte auf dem Reichstage zu Augsburg die Fortsetzung des Concils zu Trient, die auch von den katholischen Ständen angenommen wurde, von den Protestanten nur, wenn alle Trienter Decrete aufs neue geprüft, ihre Theologen nicht blos gehört, sondern Stimmrecht erhielten, der Papst dem Concile sich unterwerfe und die Bischöfe seines Eides entließe. Dennoch berichtete der Kaiser dem Pabst, ganz Deutschland stimme in das Concil ein. So ward denn vom Pabste die am 14. November des Jahres 1550 datirte bulla resumtionis concilii Tridentini ausgefertigt, in der das Concil auf den 1. Mai des Jahres 1551 angekündigt war. Es war darin vorausgesetzt, daß alle bereits gemachten Decrete in Gültigkeit blieben, so wie gesagt, daß der Papst darauf präsidiren und es dirigiren wolle. Auch die Versetzung nach Bologna war als rechtmäßig und gültig vorausgesetzt, worüber der Kaiser sich sehr ärgerte und Aenderung der Bulle verlangte. Der Pabst aber entschuldigte sich. Der Kaiser seinerseits kündigte, die Protestanten zu locken, das Concil als ein ganz neues an und versprach Allen, die kommen wollten, sicheres Geleit und die Freiheit, vorzutragen, was sie wollten. Ueberhaupt that er so, als hätte er, nicht der Papst alle Gewalt über das Concil. Der Pabst ernannte nun einen Legaten Marcellus Crescentius zum Präsidenten des Concils und ordnete ihm, um Kosten zu ersparen, zwei Nuntien als Mitpräsidenten bei. Crescentius hielt am 29. April 1551 seinen feierlichen Einzug in Trient. Schon am 1. Mai ward die 11. Sitzung gehalten, auch die erste nach der Reassumtion genannt. Es waren außer Madruzzi nur erst 13 Erzbischöfe und Bischöfe zugegen. Die Reassumtions- und andere päpstliche Bullen wurden verlesen, das Concil für wieder eröffnet erklärt und die nächste Session auf den 1. September anberaumt.

Spannung zwischen Heinrich II. und dem Pabst wegen Parma. Heinrich protestirt gegen das Concil, ruft seine Bischöfe zurück und verlangt ein Nationalconcil. Kaiser hingegen wie Pabst erlassen Aufforderungen zur Beschickung des Concils, dennoch stieg die Zahl der anwesenden

Prälaten, Fürsten und Präsidenten nie über 64. Auch die Protestanten forderte der Kaiser zur Beschickung auf. Obgleich diese nun auf keine Uebereinkunft hofften, so trug doch Moritz v. Sachsen dem Melanchthon und einigen andern Theologen auf, die Hauptlehre des evangelischen Lehrbegriffs zur Proposition auf dem Concil zusammenzufaßen. Melanchthons Confessio doctrinae saxonicae oder Repetitio Augustanae Confessionis. Ein gleiches that Christoph, Herzog von Würtemberg. Der Kaiser versprach den protestantischen Theologen, vom Concil selbst einen salvus conductus auszuwirken.

Am 1. Sept. 1551 wurde nun die 12. Session gehalten. Nach den Ceremonien und einer Ermahnung des Secretärs des Concils im Namen des Präsidenten, in der die Ausrottung der Ketzereien, die Verbesserung der Disciplin, und die Friedensstiftung zwischen den Fürsten, wovon in der Bulle kein Wort gestanden, als Zweck des Concils angegeben, ward wieder ein Prorogationsdecret verlesen. In Erwartung mehrerer Bischöfe, besonders aus Deutschland, wurde die nächste Session auf den 11. Oktober verschoben, in Glaubenssachen sollte die Lehre vom heiligen Abendmahl vorgenommen und in Reformationsangelegenheiten die noch übrigen Stücke die Residenz der Bischöfe betreffend abgehandelt werden. Jetzt übergab aber Jacob Amyot, Abt von Bellozane, nachmals Bischof von Auxerre, ein Protestationsschreiben des Königs von Frankreich. Der Grund war der Angriff des Kaisers und Papstes auf den Herzog von Parma, dessen Schutz er übernommen. Das Concil ward für eine Privatversammlung erklärt, dessen Decreten der König nicht Eingang in sein Reich gestatten würde, bis der Pabst die Waffen niedergelegt. Die Väter beruhigten sich bei der Mehrheit der Nationen, die versammelt seien. Doch erregte die Protestation große Bestürzung. Heinrich verabschiedete den päbstlichen Nuntius in seinem Reich, verbot Geld aus seinem Reiche nach Rom zu schicken. Dabei drückte er aber die Lutheraner in seinem Reiche, um die bigotten katholischen Unterthanen zu beruhigen.

Gleich am folgenden Tage nach der Sitzung, am 2. September 1551 ward eine Generalcongregation gehalten, in der die Präsidenten zehn Artikel auf den Mittelpunkt des katholischen Cultus, das heilige Abendmahl, bezüglich mitbrachten, die aus Lutherischen und Zwinglischen Schriften gezogen waren und von den Theologen geprüft und

verworfen werden sollten. Obgleich es auch hier in den folgenden Congregationen zu manchen Collisionen kam, so einigte man sich doch leichter über einige wichtige Hauptpunkte, wahrscheinlich, weil man diesmal die Bestimmungen der Scholastiker außer Spiel ließ. Doch geriethen bei der Lehre von der Transsubstantiation wieder Dominikaner und Franziskaner hart an einander, so daß beschlossen ward, sich über diesen Punkt möglichst kurz und allgemein zu fassen. Dabei ward festgesetzt, wie schon bei der Rechtfertigungslehre geschehen, das positive Lehrdecret den Canones voraufgehen zu lassen. Die Verhandlungen über den Laienkelch suchte der Graf von Montfort im Hinblick auf die Protestanten dadurch hinauszuschieben, daß er darauf antrug, vorher den Protestanten den salvus conductus auszufertigen. Die Präsidenten berichteten darüber an den Pabst. Dieser gestattete die Lehre vom Laienkelch und von der Messe noch aufzuschieben. Während dessen ward zu Trient in den Congregationen über das Reformationsdecret verhandelt, namentlich über bischöfliche Jurisdiktion, Appellationen nach Rom, Degradation der Cleriker. Der Pabst sendete von Rom eine künstlich abgefaßte Formel, nach der das Concil den Protestanten ein sicheres Geleit ausfertigte. Am 11. October ward dann die 13. Session gehalten, welche ein Doctrinaldecret über die Eucharistie in 8 Kapiteln und 11 Canones publicirte. Die nächste Sitzung ward auf den 25. November angesetzt. Noch ist diese Sitzung dadurch merkwürdig, daß zwei Gesandte des lutherischen Churfürsten von Brandenburg ihr beiwohnten, ihre Kreditive überreichten und in äußerst demüthigen Ausdrücken dem Concilio von ihrem Herrn obsequia et servitia versprachen. Große Freude der Prälaten darüber. Der Churfürst wollte dadurch sich die Bestätigung der Wahl seines Prinzen zum Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt erkaufen.

Am folgenden Tage ward gleich eine Generalcongregation gehalten, um die Materie von der Buße und letzten Oelung in Ordnung zu bringen und für die nächste Session vorzubereiten. Es wurden den Theologen zwölf Artikel über die Buße aus Luthers und seiner Anhänger Schriften, und vier über die letzte Oelung zur Untersuchung und Censur übergeben. Die Ansichten der Theologen über die Buße waren in ihren Versammlungen sehr verschieden, besonders da sie außer Schrift und Tradition, noch die Scholastiker zu Hilfe nahmen. Wunderlicher

Weise bezogen sie jedes Mal, wo die Vulgata das Wort Confiteor oder Confessio liest, dies ohne weiteres auf das katholische Bußsakrament. Die Meinungsverschiedenheiten sind selbst in dem später publicirten Decret noch zu erkennen. Die weitläufigen dogmatischen Diskussionen verkürzten diesmal die Zeit für die Reformationshandlungen. Doch war dies dem Legaten ganz recht, der jetzt überhaupt das Concil, wie selbst viele Katholiken klagten, ganz unumschränkt beherrschte. Es wurden alsdann noch in der Geschwindigkeit vierzehn untergeordnete Reformationspunkte zu Stande gebracht. Am 25. November ward dann die 14. Session gehalten. Es ward das Pönitenzdecret publicirt, bestehend aus 9 Capiteln mit angehängten 15 Canones, das Decret von der letzten Oelung aus 3 Capiteln mit 4 Canones und ein Reformationsdecret in 14 Capiteln. Die nächste Session ward auf den 25. Januar fixirt.

Indeß hatte der Kaiser die Protestanten so sehr bearbeitet und bestürmt, daß schon zu Ende October die Würtembergischen Abgeordneten zu Trient angelangt waren. Der Herzog Christoph hatte ihnen eine von Brenz aufgesetzte Confession zur Ueberantwortung an das Concil mitgegeben. Doch wurde ihnen die Uebergabe derselben vor einer Congregation von vornherein verweigert. Indessen waren auch die Gesandten von Straßburg, unter ihnen der berühmte Sleidanus, und 5 anderen prot. Städten in Trient angekommen, die aber gleichfalls hingehalten wurden.

Die Synode führte indeß ihre dogmatischen Arbeiten fort und zwar wurden jetzt die wichtigen Punkte von der Messe, der Communion des Kelches und der Kindercommunion vorbereitet. Auch die Untersuchungen über das Sakrament der Weihe wurden begonnen. Doch der dazwischen eintretende Krieg des Churfürsten Moritz mit dem Kaiser, der Passauer Vertrag und der Religionsfriede unterbrachen die dogmatischen Verhandlungen des Concils wieder auf mehrere Jahre.

Zwar sandte Moritz vorläufig noch, um den Kaiser sicher zu machen, seine Gesandten auf das Concil und ließ sagen, daß seine Theologen bald nachkommen würden. Wirklich mußten diese dann später nachreisen, Melanchthon an ihrer Spitze, aber auf Moritz' Befehl in Nürnberg Halt machen, um den neuen salvus conductus des Concils, denn mit dem ersten waren die Protestanten nicht zufrieden, abzuwarten. Die Gesandten Moritzens erhielten zu Trient mit Mühe nur

eine Audienz vor einer Generalcongregation, die dann auch den Würtembergern bewilligt ward. Doch durften sie auf der Session selbst nicht erscheinen. Diese 15. Session ward dann am 25. Januar 1552 gehalten. Es ward nur ein Prorogationsdecret verlesen, weil man auf die Ankunft derer, die sich Protestanten nennen, warten wolle. Die nächste Sitzung ward auf den 19. März angesetzt. Inzwischen sollte die Materie vom Sakrament der Ehe vorbereitet und mit den Reformationspunkten fortgefahren werden. Hierauf ward die neue Formel des sicheren Geleites verlesen, die aber keineswegs der Baseler Formel, wie die Protestanten gefordert hatten, entsprechend war, sondern sehr geschraubt und verfänglich ausfiel. Zu Basel war den Böhmen bewilligt worden: 1. Sie sollten die Befugnis haben, mit zu entscheiden. 2. Die heilige Schrift, nebst alter Observanz, Concilien und Auslegern sollten in allen Streitigkeiten den richterlichen Ausspruch thun. 3. Es sollte ihnen Hausgottesdienst erlaubt sein. 4. Es sollte nichts zur Verhöhnung ihrer Lehre geschehen. Davon war nun freilich dieser neue Tridentiner salvus conductus für die Protestanten sehr verschieden. Diese nahmen ihn zwar hin, erklärten aber, daß es ohne Präjudiz geschehen sollte und daß sie denselben ihren Herren zuschicken wollten.

Indeß war Churfürst Moritzens Plan gereift, der gereizt über das Ansinnen des Kaisers, seinen grausamen Sohn Philipp zu seinem Nachfolger in Deutschland zu ernennen, durch die beschimpfende Behandlung seines gefangenen Schwiegervaters und durch die häufigen Eingriffe des Kaisers in die Reichsconstitution, endlich mit Ungestüm gegen denselben losbrach. In Trient waren inzwischen noch immer neue protestantische Gesandte und Theologen angekommen, unter denselben der berühmte Würtemberger Reformator Brenz. Als aber das Gerücht von der Verbindung des Königs von Frankreich mit den protestantischen Fürsten sich zu Trient verbreitete, kehrten nicht nur die sächsischen Theologen unterwegs um, sondern es verließen auch Moritzens Gesandte, so wie die Churfürsten von Mainz, Köln und Trier die Stadt Trient. Als der 19. März heran kam, ward wegen der Unruhe und Bewegung die nächste Sitzung auf den 1. Mai verschoben. Als nun aber das Kriegsgeräusch selbst ertönte, flogen die bestürzten Prälaten schleunigst auseinander. Auch die Protestanten begaben sich davon. Der Legat lag todtkrank. Der Pabst fertigte nun eine Suspensionsbulle des Con-

cils an seine Nuntien aus. Die 16. Session ward schon am 28. April gehalten. Es ward diesmal nur Messe gelesen, alle übrigen Feierlichkeiten unterlassen. Das Decret ward verlesen, kraft dessen das Concil auf zwei Jahre suspendirt sein sollte und durch welches alle Potentaten und Bischöfe ermahnt wurden, so viel an ihnen in ihren Herrschaften und Kirchen alle schon gemachten Dekrete zu handhaben. — Doch wurden aus den zwei Jahren nachher zehn. Hiermit schließt die 2. Periode des Concils unter Julius III. von der 11. bis zur 16. Session oder von der Wiederaufnahme (reassumtio) des Concils vom 1. Mai 1551 und seiner Zurückversetzung nach Trident bis zur Suspension am 28. April 1552.

Das Interesse für die Wiedererneuerung des Concils hatte sich auf lange Zeit bei allen Partheien verloren. Nachdem der Kaiser durch Moritzens Unternehmungen seine Absichten auf Deutschland scheitern gesehen, gab er mit der Hoffnung, seinen Sohn Philipp zum Nachfolger in Deutschland ernannt zu sehen, auch seinen Plan, die Einheit des Glaubens in Deutschland wiederherzustellen auf. Er bedurfte also keines Concils mehr. Die Protestanten hatten es nie anerkannt und wollten es jetzt am wenigsten, wo durch den Religionsfrieden ihre Glaubensfreiheit gesichert war. Der Pabst war froh, von der Last des Concils befreit zu sein. Man ließ deshalb den Termin der Suspension stillschweigend ablaufen, ohne denselben auch nur zu prorogiren. Julius III. starb am 23. März 1555 und der zu seinem Nachfolger ernannte Marcellus Cervinus, der sich Marcellus II. nannte, starb schon nach 23 Tagen, worauf der Cardinal Caraffa unter dem Namen Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestieg. Dieser stolze und herrschsüchtige Pabst mußte viele Kränkungen erleben. Fast ganz England unter Elisabeth und Deutschland gingen ihm verloren. Er wollte aber nur von einem Concil zu Rom zur Reformation der Kirche wissen. Die Inquisition wüthete mit erneuter Grausamkeit unter diesem Papste. Er starb allgemein verhaßt und noch nach seinem Tode vom römischen Pöbel beschimpft am 18. August 1559. Der neue Pabst aus dem Hause Medici nahm den Namen Pius IV. an. In der Wahlcapitulation verlangten diesmal die Cardinäle die Anerkennung Ferdinands als Kaiser

und die Wiederherstellung des Concils. Der Pabst nahm in letzter Beziehung vorläufig eine passive und negative Haltung an. Doch drängten ihn diesmal die französischen Angelegenheiten wider seinen Willen vorwärts. Die Bewegungen der Hugenotten in Frankreich bestimmten den König ein Nationalconcil anzusagen. Um nun dem zuvorzukommen, mußte der Pabst wieder mit dem Generalconcil hervorrücken. Wie also die erste Hälfte des Concils zu Trient auf Veranlassung der Protestanten in Deutschland berufen, und im Gegensatz zu ihnen gehalten ward, so nun die andere Hälfte oder Fortsetzung auf Veranlassung und im Gegensatz zu den Reformirten in Frankreich. Schwer entschloß sich auch diesmal der Pabst dazu, Trient, statt Bologna, Mailand oder eine andere Stadt zu wählen. Obgleich nun Kaiser und König mit Trient unzufrieden waren, weil beide ein ganz neues Concil wollten, so eilte der Pabst, um dies zu vermeiden, desto mehr mit der Indiktionsbulle, die am 29. November 1560 publicirt ward. Es sollte wieder nächste Ostern eröffnet werden. Die Nuntien des Pabstes wurden nun mit ihren Einladungen zum Concil an allen protestantischen Höfen und in allen reformirten Städten zurückgewiesen. Der Kaiser selbst, mit der zweideutigen Fassung der Bulle unzufrieden, die zwar den Ausdruck Fortsetzung vermieden, aber doch die Sache meinte, wollte eine entschiedene und klare Ankündigung eines neuen Concils, auf dem die früheren Decrete revidirt werden sollten, und welches dann auch die Protestanten annehmen würden. Der bigotte Philipp von Spanien hingegen war gerade umgekehrt damit unzufrieden, daß in der Bulle dem Scheine Raum gelassen, als könne das Concil als ein neues betrachtet werden. In Frankreich ließ man es auf die Entscheidung des Kaisers ankommen. Während dessen nahte der Termin der Eröffnung heran. Am 14. Febr. 1561 ernannte der Pabst im Consistorium zu Legaten auf dem Concil den Hercules Gonzaga, Cardinal von Mantua, und den größten Juristen Italiens, Jacob du Puy. Der Kaiser Ferdinand und der König Philipp nahmen endlich zur großen Freude des Pabstes das Concil an. Der König von Frankreich Karl IX. forderte zuvor im Namen der französischen Prälaten und Doktoren den Kelch für die Laien im heiligen Abendmahl, der Pabst verwies aber in einem Consistorium die Entscheidung dieser Frage auf die zunächst zu eröffnende Synode. Dies war ihm ein neuer Grund zur Beschleunigung derselben, und in der

That waren auch in Trient schon wieder 66 Bischöfe angekommen. Der Pabst ernannte noch zwei Legaten, den großen Canonisten Simonetta und den unwissenden Altemps.

Am 15. Januar des Jahres 1562 wurden nun zu Trient die einleitenden Congregationen eröffnet, denen schon über 100 Bischöfe beiwohnten. Es ward ein Censor der oft zu freisinnigen Concilienpredigten eingesetzt, und in das zu publicirende Decret die bedenkliche Formel proponentibus legatis et praesidentibus aufgenommen, welche die Legaten allerdings in dem Sinne verstanden wissen wollten, daß künftig nur die Legaten das Recht zu proponiren haben sollten. So ward denn am 18. Januar des Jahres 1562 die siebzehnte Session, oder die erste unter Pius IV. und zwar unter ganz außerordentlichen Feierlichkeiten gehalten. Das Ganze war wieder nur eine Eröffnungsformalität, und die nächste Sitzung ward auf den 26. Februar angekündigt.

In der nächsten Congregation proponirten die Legaten drei Stücke als Gegenstände der Publication für die nächste Session. 1. Die Schriften ketzerischer Autoren nebst den Censuren der katholischen darüber sollten einer besonderen Prüfung unterworfen werden. 2. Alle der Prüfung Unterworfenen sollten citirt werden, damit sie nicht sagen könnten, sie seien unverhört verdammt worden. 3. Man solle den Ketzern ein sicher Geleit anbieten und sie zur Buße ermahnen unter Versprechen liebevoller Behandlung, wenn sie reuig die Autorität der katholischen Kirche anerkennen wollten. Schon Paul III. hatte ein solches Verzeichniß verbotener Bücher anfertigen lassen, welches also jetzt vervollständigt werden sollte. Doch konnten den Protestanten in ihrer damaligen Lage alle diese Vorkehrungen, Aufforderungen und Anerbietungen nur lächerlich erscheinen, und man verschwendete so ganz unnütze Zeit mit leeren Debatten. Nach vielen Congregationen ward der Schluß gefaßt, daß die Verfertigung eines Index librorum prohibitorum einem engern Ausschuß aufgetragen werden sollte. Die Präsidenten erwählten 18 Censoren; weil aber der Kaiser dagegen protestirte, wurde beschlossen, das Verzeichniß erst nach dem Schlusse der Synode zu publiciren. Am 26. Februar ward dann festgesetzter Maaßen die 18. Session gehalten, wieder ohne allen dogmatischen Gewinn.

Es ward ein Decret wegen Abfassung eines Verzeichnisses verbotener Bücher verlesen. Das sichere Geleit, wie gesagt, sollte nächstens in einer Generalcongregation promulgirt werden. Dies geschah am 4. März. Der erste Theil dieses salvus conductus bezieht sich auf die deutsche Nation insbesondere, der andere auf alle übrigen zusammen. Es ward durch die Nuntien an alle christlichen Höfe gebracht.

Der Kaiser beschwerte sich nun in einem Schreiben an den Pabst über die Unthätigkeit und Schläfrigkeit der Synode, forderte ernstere Fortschritte im Reformationswerk und drohte selbst auf die Synode zu kommen. Deshalb stellten die Väter in ihren Congregationen wieder Reformationsverhandlungen an, die aber wieder nur untergeordnete Punkte betrafen. So sklavisch jetzt die Synode in den Banden des Pabstes lag,*) so bildeten doch immer noch die spanischen Bischöfe eine entschiedene und gefährliche Oppositionspartei, die das Episkopalsystem dem Papalsystem gegenüber kräftig aufrecht zu erhalten strebte. Sie kamen immer wieder mit ihrem Ecclesiam universalem repraesentans, behaupteten das göttliche Recht der Residenz der Bischöfe u. dgl. m. Dazu kam, daß man jetzt an 40 Franzosen zu Trient erwartete, von denen nichts besseres zu hoffen war. Der französische Legat bat schriftlich um Prorogation der nächsten Session, bis er und die Seinen angekommen wären. So ward denn am 14. Mai die 19. Sitzung gehalten, auf der die nächste Session auf den 4. Juni verschoben ward.

Unterdessen kam die französische Gesandtschaft an, welche gleich in einer Generalcongregation die schreckhafte Behauptung aufstellte, dies Concil solle keine Fortsetzung, sondern ein neues, freies, christliches sein. Die Decrete der früheren Sessionen seien weder von der gallicanischen Kirche, noch von Heinrich II. anerkannt worden. Auch verlangten sie in Gemeinschaft mit den Kaiserlichen, daß man in Abwesenheit der Protestanten nichts über die Lehre entscheide, sondern mit Reformationsgegenständen fortfahren solle. Es sollte namentlich durchaus erst der Artikel von der Residenz der Bischöfe entschieden werden. Es blieb also unter diesen Verlegenheiten durchaus nichts übrig als auf der 20. Session am 4. Juni die Session wiederum auf den 16. Juli zu

*) Der französische Gesandte sagte: In Trient komme der heilige Geist jeden Freitag im Felleisen aus Rom an.

prorogiren, wo dann die Abhandlung der Dogmen und Reformationspunkte versprochen ward.

In der nächsten Congregation ward nun die Lehre vom Laienkelch vorgenommen, ein schon vom Concil zu Costnitz entschiedener und unter Julius III. wieder erneuerter Punkt. Um diesen schwierigen Gegenstand bis zur nächsten Session ins Reine zu bringen, was um so bedenklicher war, da 88 Theologen zugegen waren, ward festgesetzt, daß täglich zwei Congregationen sollten gehalten werden. Nachdem die protestantischen Schriften, die seit 40 Jahren darüber erschienen, geprüft, waren Alle darüber einig, daß der Kelch den Laien nicht nöthig sei. Nur darüber stritt man, ob diese Einrichtung von Jesus und den Aposteln selbst noch stamme. Jedenfalls, ward festgesetzt, müsse man der Autorität der Kirche sich unterwerfen. Die Verfertigung des Decretes aber erregte sehr große Zwistigkeiten. Die Spanier und meisten Nationen wollten den Laien durchaus den Kelch nicht vergönnt wissen, die Kaiserlichen aber stritten für diese Vergünstigung. Sie stellten das Begehren ihres Landes danach als ein unabweisbares dar. Auch die Franzosen verwandten sich dafür, in Sachen positiven Rechtes dürfe man nicht so unbeugsam sein. Die Legaten fürchteten aber die Consequenz der Priesterehe, der Messe in der Landessprache, der Abschaffung der Bilder, welche Forderungen gleichfalls schon namentlich von französischer Seite verlautet hatten. Sie brachen deshalb die Verhandlungen darüber ab und setzten sie weiter hinaus. So ward denn endlich ein Doctrinaldecret verfaßt, was endlich wie das Reformationsdecret, wenn auch unter vielem Widerspruche durchging. So ward am 16. Julius die 21. Session gehalten. Das Doctrinaldecret enthielt vier Lehrkapitel und vier Canones, die Communion unter beiderlei Gestalt, den Laienkelch und die Kindercommunion betreffend, das Reformationsdecret neun Kapitel über die Sorge und Pflichten der Bischöfe gegen die Geistlichen selbst wie die geistlichen Stiftungen. Die nächste Session ward auf den 17. September anberaumt.

In der nächsten Congregation ward die Lehre vom Meßopfer proponirt. Die Verhandlungen darüber konnten diesmal kürzer sein, da der Gegenstand schon unter Julius III. weitläufig erörtert war. Es waren jetzt schon außer den Legaten, Madruzzi, dem kaiserlichen, französischen und venetianischen Gesandten 175 Bischöfe, 100 Theologen

und an 2000 Zuhörer zugegen, darunter aber kein französischer Theologe. — Darüber, daß die Messe ein Opfer sei, waren alle einig, nur erhob sich bei Abfassung der Decrete und Canonen Schwierigkeit über die Art der Begründung dieser Lehre. Während dessen schrieb der König von Frankreich an seinen Gesandten, es werde der Cardinal von Lothringen mit 60 französischen Bischöfen auf den September eintreffen. Der Kaiser verlangte aufs neue dringend und entschieden den Laienkelch für seine Lande. Die Bestimmung darüber ward nach langen Debatten von den Legaten dem Pabste zugeschoben. Obgleich die Franzosen Aufschub der Session forderten, bis die gemeldeten Bischöfe angekommen, so eilten die Legaten gerade deshalb um so mehr und am 17. September ward in Gegenwart von 180 Bischöfen die 22. Session gehalten. Es ward das Decret vom Meßopfer bestehend aus neun Kapiteln und neun Canones verlesen, dann das andere Decret von den Mißbräuchen bei der Messe, hierauf das sehr unbedeutende Reformationsdecret von den Erfordernissen zur Annahme und würdigen Führung des geistlichen Amtes, und endlich das Decret, durch welches die Entscheidung über die Verstattung des Kelches dem Pabste anheimgestellt ward. Die nächste Session ward auf den 12. Nov. angesetzt.

In den folgenden Congregationen ward jetzt der Artikel von der Priesterweihe und Hierarchie diskutirt. Aus den ketzerischen Schriften wurden acht Artikel zur Censur und Verdammung ausgezogen. Nachdem man diese Punkte hinlänglich besprochen, drangen aber jetzt die spanischen Bischöfe aufs Neue, weil dieser Punkt im engsten Zusammenhange mit dem eben abgehandelten stände, auf Untersuchung des Rechtes der Bischöfe. Sie verwiesen darauf, wie die Cardinäle, die anfangs nur den Titel der Presbyter und Diaconen geführt, sich jetzt unrechtmäßiger Weise so über die Bischöfe emporgeschwungen hätten, daß sie dieselben nur wie ihre Untergebenen behandelten, sie behaupteten, die Bischöfe seien von Christo bestellt und nach göttlichem Rechte über die Presbyter erhaben. Den einen Punkt, sagten die Legaten, müsse man allerdings gegen die Lutheraner sanktioniren, nehmlich, daß die Bischöfe über die Presbyter erhaben seien. Den andern aber, aus welchem Rechte, dürfe man gar nicht abhandeln, weil er nicht controvers geworden. Dem widersprach aber ja die vorliegende Thatsache. Nach harten Disputen gaben endlich die Legaten zu, es sollten die Theologen

bei Gelegenheit auch darüber disputiren. Doch als nun die Decrete und Canones verfaßt waren, erregte wieder der Erzbischof von Granada, — dem selbst 53 Bischöfe beistimmten und noch mehr beigestimmt hätten, wenn nicht so viele im päbstlichen Interesse und Solde gestanden hätten, — einen heftigen Sturm durch die entschiedene und offene Behauptung, die Einsetzung der Bischöfe und ihre Residenz an ihren Kirchen sei göttlichen Rechtes. Sie hätten ihre ganze Würde und Jurisdiktion nicht vom Pabst, sondern von Gott unmittelbar durch Christus empfangen. Ihm stimmten besonders die spanischen und französischen Bischöfe bei. Damit freilich stand für den Pabst Alles auf dem Spiele, denn jeder Bischof war so zum selbstständigen Pabste in seiner Diöcese erhoben, und alle päbstlichen Exemtionen, Dispense, Collationen von Beneficien fielen dann auf die Bischöfe zurück, so wie alle Recurse nach Rom aufhörten. Die Costnitzer und Baseler Principien von der Erhabenheit des Concils über den Pabst, der Bischöfe über die Cardinäle, welche nur Priester und Diakonen seien, kurz die Vernichtung fast aller bisherigen Ansprüche des römischen Hofes war so auf einem Male wieder da. Doch wußten die Legaten, obgleich diesmal mit großer Mühe, diesen gefährlichsten Sturm abzuschlagen, sie stellten ihre geschickten Redner auf, denen sie zuletzt das Wort allein zuspielten, und die durch die Gewalt ihrer Beredsamkeit wirkten. So besonders der Jesuit Lainez, der mit der unverschämtesten Frechheit die Hoheit des Pabstes in einer zwei Stunden langen Rede verherrlichte. Die Rede war so exorbitant, daß selbst die entschiedensten Papisten sich etwas schämten, alle Bessergesinnten darüber murrten, obgleich doch auch nicht in gleicher unerschrockener Freimüthigkeit und rückhaltsloser Consequenz ihres Principes sie zu widerlegen wagten. — Die dem Pabst und den Legaten so fatalen Debatten über das göttliche Recht und die Residenz dauerten noch fort, als bereits der festgesetzte Termin der nächsten Session herangekommen war. Da nun der Cardinal von Lothringen schon in Italien war, so gab der Pabst nothgedrungen Befehl, die nächste Session noch aufzuschieben, zwar gab er, als er von den episcopalen, antipapistischen Grundsätzen des Cardinals unterrichtet war, den Gegenbefehl, doch zu spät. Denn der Cardinal hatte schon seine Ankunft in wenigen Tagen den Legaten in Trient gemeldet und selbst gebeten, bis dahin zu warten. So ward die Session auf den 26.

November verschoben und sogar um den Cardinal desto mehr zu ehren, bis zu seiner Ankunft keine Congregation mehr gehalten. Fast vom ganzen Concil feierlichst eingeholt, hielt der Cardinal am 13. November seinen Einzug in Trient. Er brachte 14 Bischöfe, 3 Äbte und 18 Theologen mit. Die Hauptabsicht des Cardinals, die er auch gleich den Legaten zu ihrem und des Papstes großen Schrecken aussprach, war, die Protestanten aufs Concil zu ziehen, um ernstlich mit ihnen über die Religionseinheit zu verhandeln. Von dem göttlichen Rechte der Bischöfe erklärte er sich zwar überzeugt, doch sei dieser Punkt bei Seite zu setzen, weil der Hauptzweck des Concils sei, die Religionsdissidien zwischen Katholiken und Protestanten beizulegen. Mit dem Kaiser und römischen Könige stand er im besten Vernehmen. Der Pabst sandte indeß Bischöfe über Bischöfe nach Trient, um durch ihre Reaktion sich sicher zu stellen. Es waren damals im Ganzen nicht weniger als 218 Bischöfe auf dem Concil. Der Cardinal verlangte überdies eine entschiedene und durchgreifende Reformation der kirchlichen Disciplin, deren Verfall an allem Zwiespalte Schuld gewesen sei. Er hielt zum großen Ärger der Legaten besondere Congregationen von französischen Bischöfen und Theologen, in denen man über das göttliche Recht der bischöflichen Institutionen ganz einverstanden war. Aber auch in diesen Congregationen hatten die Legaten ihre besoldeten Spione, die ihnen Alles rapportirten. Als der Sitzungstermin herankam, war man wieder so wenig einig und fertig, daß er wieder prorogirt werden mußte. In den Congregationen herrschte zuweilen der heftigste Tumult, Scharren und Schreien aller Bischöfe durcheinander. Die Session mußte noch einmal verschoben werden. Inzwischen war zu Frankfurt a. M. die Krönung des böhmischen Königs Maximilian, Kaiser Ferdinand I. Sohn, zum römischen König vollzogen worden. Der Kaiser proponirte bei der Gelegenheit den Protestanten, das Concil zu beschicken. Diese aber stellten eine neue Recusationsschrift, das impium concilium zu beschicken aus und verlangten ein neues vom Kaiser berufenes und nach Deutschland. Sonst müsse es beim Passauer Vertrage und Augsburger Religionsfrieden sein Bewenden haben. An die deutschen Protestanten war nun also ein für alle Mal nicht mehr zu denken. Am 20. December 1562 erlitten die Hugenotten in Frankreich eine Niederlage in der Schlacht bei Dreux, worüber die Väter zu Trient in die

größte Freude versetzt wurden. Doch fürchtete der Pabst, die Franzosen zu Trient würden nun noch übermüthiger werden. Am 30. December 1562 ward die Session wieder auf 14 Tage prorogirt. Die Forderungen der Franzosen und des Kaisers, welche dem Pabste übersandt wurden, nach gründlicher Reformation, der fortdauernde Streit über das göttliche Recht der Bischöfe, der Tod des Präsidenten Gonzaga, an dessen Stelle der Pabst den Moroni und Navagieri ernannte und manche andere Störungen und Hemmungen, zwangen aber auch im Jahre 1563, die nächste Sitzung immer wieder von einem Termin auf den andern zu verschieben. Inzwischen hatten die Theologen nur noch den Punkt von der Ehe zur Vorbereitung von den Legaten überkommen. Die Franzosen sahen endlich ein, daß sie gegen die überwiegende Anzahl von Italienern doch nicht aufkommen und durchdringen könnten, sie ermüdeten und gaben alle Hoffnung auf die Kirchenversammlung auf. Die meisten ihrer Theologen verließen das Concil. Die Legaten wünschten das Concil so bald wie möglich zu schließen. Der Kaiser wie der Cardinal von Lothringen, von der Nichtigkeit seiner ferneren Existenz überzeugt, gingen willig darauf ein. Der Letztere zeigte sich von da an, namentlich da man auch am französischen Hofe seine Rückkehr begehrte, nachgiebiger und milder. Seitdem gingen die Congregationen rasch von Statten. Der Cardinal von Lothringen rieth selbst alle weiteren Verhandlungen über die Einsetzung der Bischöfe und ihr Verhältniß zum Pabste wegzulassen, und der Kaiser befahl seinen Gesandten, es so zu lenken, daß auf dem Concil nicht weiter von der Autorität des Pabstes die Rede wäre. Darauf machte man die Decrete, in denen man nun doch zuletzt den Punkt von der Einsetzung der Bischöfe unentschieden ließ. Am 15. Juli 1563 ward denn endlich die 23. Session gehalten. Das Glaubensdecret bestand aus vier Capiteln von der Priesterweihe nebst acht Canonen, das Reformationsdecret, in dem auch die Residenz der Bischöfe sehr zahm besprochen war, indem nur den Bischöfen die Residenz, so wie die persönliche würdige Seelsorge zur Pflicht gemacht, der Hauptpunkt von der Residenz ex jure divino aber ganz umgangen ward, aus 18 Capiteln. Die nächste Session ward auf den 16. September angesetzt.

Die Legaten wünschten nun in Einer Session alle noch fehlenden Punkte zu absolviren, um das Concil möglichst schnell beschließen zu

können. Der Artikel von der Ehe war schon vorbereitet, sie ernannten also zehn Theologen, welche die Lehren vom Ablaß, von der Anrufung der Heiligen und vom Fegfeuer untersuchen und namentlich die Neuerungen der Protestanten in diesen Artikeln widerlegen sollten. Gemeldete Erkrankung des Pabstes ließ die Legaten um so mehr den Schluß wünschen, damit nicht etwa das Concil den neuen Pabst wähle. Doch nicht nur der spanische Gesandte, dessen König dies Concil noch gern gegen die Niederländer zum bequemen Gebrauche offen erhalten hätte, sondern auch die Mehrzahl der Väter widersetzte sich einer solchen Eilfertigkeit in Abmachung so schwieriger und von den Scholastikern noch so wenig genügend erörterter Gegenstände. Als nun aber gar sich wieder weitläufige Streitigkeiten über die Reformationspunkte erhoben, ward der Pabst des Conciles vollends überdrüssig und gab seinen Legaten die gemessensten Befehle, es schleunigst zu Ende zu bringen, wo nicht es doch wenigstens zu suspendiren oder zu verlegen. In einer Generalcongregation ward nun wieder, da man mit den zu behandelnden Materien nicht fertig geworden war, die Session auf den 11. November prorogirt. An diesem Tage wurde dann die 24. Session wirklich unter den gewöhnlichen Feierlichkeiten gehalten. Es ward das Decret vom Sakrament der Ehe mit seinen zwölf Canones vorgelesen, so wie das von der Reformation der Ehe aus zehn Capiteln bestehend. Besondern Widerspruch erregte aber diesmal das angehängte aus 21 Capiteln bestehende Reformationsdecret über Wahl der Cardinäle und Bischöfe, Provinzial- und Diöcesansynoden, Kirchenvisitationen u. s. w., und selbst der Cardinal von Lothringen, der sich inzwischen ganz in das päbstliche Interesse hatte ziehen lassen, erklärte, daß Frankreich diese Decrete nicht als eine vollkommene Reformation, sondern nur als einen Anfang und als Vorbereitung zu einer vollständigen Kirchenverbesserung annähme. Die nächste Sitzung ward auf den 9. December anberaumt, mit dem Vorbehalt, den Termin, wenn nöthig, noch abzukürzen.

Alle sehnten sich jetzt nach dem Schluß des Concils. Besonders der Cardinal drang auf Beschleunigung. Es sollte mit der nächsten Session beendigt werden. Nur der Erzbischof von Granada und einige spanische Bischöfe widersprachen. Einige verlangten wenigstens, da noch so wichtige Punkte unerledigt wären, die Indiktion eines neuen in zehn

Jahren. Der Bischof v. Otranto verlangte, daß wie dieses auf allen Generalconcilien Sitte gewesen, die Ketzer wenigstens alle noch namentlich verflucht werden müßten, Luther, Calvin und auch die andern todten und lebendigen Ketzer. Indeß wies man ihm nach, daß man so mit den protestantischen Fürsten anfangen müßte, was doch nicht anginge. So war man einig, nur noch im Allgemeinen das Anathema über alle Ketzer auszusprechen.

Die Congregationsverhandlungen wurden jetzt sehr übereilt. Schon Anfangs December war man mit allen Decreten fertig, die fast ohne Widerspruch acceptirt wurden. Es sollten aber alle Decrete vom Jahre 45 an noch einmal verlesen werden, um dadurch die Einheit des Concils unter Paul III., Julius III. und Pius IV. zu dokumentiren. Deshalb beschloß man die Session auf zwei Tage hintereinander auszudehnen. Der Termin der Sitzung ward diesmal anticipirt und schon am 3. December 1563 die 25. und letzte Session des Concils unter den herkömmlichen Feierlichkeiten gehalten. Es wurden die Doktrinaldecrete vom Fegfeuer, von der Anrufung der Heiligen, ihren Reliquien und Bildern und das Decret von den Klosterpersonen aus 22 Kapiteln, dann das allgemeine Reformationsdecret in 21 Capiteln verlesen, letzteres mit der unerhörten Clausel, daß Alles, was unter den Päbsten Paul III., Julius III. und Pius IV. auf diesem Concil beschlossen worden, dem Ansehen des apostolischen Stuhles unbeschadet gelten sollte. Diese Clausel ward später mit eine Ursache, daß das Concil mit seinen Reformationsdecreten in Frankreich nicht angenommen ward. Am 4. ward die Session fortgesetzt. Nach gehaltener Messe geschah die Verlesung von drei sehr kurzen Decreten vom Ablaß, von Speisen, Büßen und Fasten und vom Verzeichniß verbotener Bücher, das noch nicht fertig war und daher sammt Katechismus, Brevier und Missale dem Pabste überlassen ward, dann ein viertes Decret darüber, daß die Plätze, die man den Gesandten der Fürsten gegeben, Niemandem zum Präjudiz gereichen sollten, dann ein fünftes Decret, an die weltlichen Fürsten gerichtet, worin sie ermahnt wurden, die Decrete dieses Concils in ihrer Kraft gegen die Ketzer zu erhalten, diese selbst daran zu binden und wenn etwas der Erläuterung bedürfe, sich an den Pabst zu wenden, oder an Personen, die er gesendet, oder an ein allgemeines Concil, welche letztere Worte noch der spanische Gesandte in aller Eile

in das Decret hineingedrängt hatte. Weil Alle sich mit der größten Ungeduld nach dem Ende des Conciles sehnten, fanden alle diese Decrete weiter keinen Widerspruch. Dann wurden alle unter Paul III. und Julius III. verfaßten Doktrinal- und Reformationsdecrete noch einmal verlesen. Endlich trat Massarelli, der Sekretär des Concils, mitten in die volle Versammlung und fragte: ob es also ihr Wille wäre, daß man das Concil endigte und daß die Präsidenten und Legaten im Namen aller Väter den Pabst Pius um Confirmation aller Decrete ersuchten? Die Stimmen wurden einzeln eingeholt und Jeder gab sein Placet, nur der kühne und unerschütterliche Erzbischof von Granada verlangte zwar den Schluß des Concils, nicht aber auch die päbstliche Bestätigung. Der Präsident Moroni ertheilte allen Anwesenden Ablaß und Segen, entließ sie aufs Feierlichste und sprach: Post gratias Deo actas, reverendissimi Patres, ite in Pace.

Es folgten nun einer uralten Sitte gemäß die lauten Acclamationen des ganzen Concils, wozu der Cardinal die Antiphonen selbst aufgesetzt und feierlichst seine Stimme zuerst erhob. Zuletzt schrie der Cardinal noch: Anathema cunctis haereticis! und die Gesammtheit der Bischöfe rief, daß es in der ganzen Kirche wiederhallte: Anathema, Anathema!

Am folgenden Sonntage wurden in einer Art von Congregation die eigenhändigen Unterschriften gesammelt. Es unterzeichneten 255 Personen, 4 Legaten, 2 Cardinäle, 3 Patriarchen, 25 Erzbischöfe, 168 Bischöfe, 39 Prokuratoren, 7 Äbte und 7 Ordensgenerale. So endete die dritte und letzte Periode des Concils von der Wiederaufnahme zu Trident 13. Jan. 1562 bis zum Schluß am 4. December 1563.

Nach der Rückkehr der Legaten Moroni und Simonetta zu Rom in dem Weihnachtsfeste d. J. 1563 entschloß sich der Pabst sogleich den Beschlüssen des Concils die feierliche Bestätigung zu ertheilen. Er setzte eine Commission von vier Cardinälen nieder, um zuvor die Decrete noch einmal zu revidiren. Diese verlangte, daß der Pabst vor der Confirmation namentlich mehrere Reformationsdecrete erst noch moderiren sollte. Indeß da ja die Autorität des Pabstes zu Trient selbst reservirt war, so beschloß der Pabst um üblen Eindruck zu vermeiden, die Be-

schlüsse ohne Restriktion zu bestätigen. In einem Consistorium vom 26. Januar 1564 stimmten alle Cardinäle bei und noch an demselben Tage erschien eine von allen Cardinälen unterzeichnete päbstliche Confirmationsbulle, worin allen Gläubigen die Befolgung aller zu Trient gemachten Beschlüsse auferlegt ward. Es ward hier auf das Bestimmteste erklärt, daß die Canonen und Decrete dieser Kirchenversammlung ein verbindend symbolisches und für alle Zeiten geltendes, unverbrüchliches Ansehen haben sollten.

Die ersten sechs Sessionen waren, wie früher bemerkt, schon oft durch den Druck veröffentlicht worden. Doch die erste vollständige, saubere und jetzt sehr seltene Ausgabe erschien zu Rom noch im J. 1564 von dem berühmten Buchdrucker Paulus Manutius besorgt, dem Pius IV. ein besonderes Privilegium und Auftrag dazu gegeben hatte. Diese Originalausgabe ward an alle Bischöfe der Welt bis nach Ost- und West-Indien geschickt und unzählige mal, obgleich selten korrekt nachgedruckt. Der Secretär des Concils Massarelli revidirte darauf den Text und Manutius druckte ihn in demselben Jahre noch einmal, dann noch sechs- bis siebenmal in verschiedenen Formaten. Von den vielen späteren Ausgaben sind die von Venedig, Antwerpen, Löwen und Cöln besonders berühmt geworden; besonders die von Abt Chifflet zu Antwerpen 1640 in 12. bearbeitete, mit Belegen aus der heil. Schrift, älteren Concilienakten u. s. w. Außerdem erschien eine zahllose Menge neuer Ausgaben und bloßer zum Theil sehr kritikloser Abdrücke. Der gelehrte Jodocus le Plat hat dann endlich mit Zugrundlegung der römischen Originalausgabe, kritischer Vergleichung aller bedeutenden Editionen eine Ausgabe geliefert, mit Var. Lect. und anderen schätzbaren Nachweisungen und hierhergehörigen Documenten. Antwerpen 1779. 4. Dies ist die brauchbarste ältere Ausgabe, aus der dann auch die besseren neueren geflossen sind, unter denen die beste die von Streitwolf und Klener: Libri symbolici ecclesiae catholicae. Gotting. 1838. Tom. I. u. II. in 8. Besonders wichtig sind die Ausgaben von Gallemart Additis Declarationibus Cardinalium Concilii Interpretum. Cölln 1619; vollständiger sind diese Interpretationen gegeben in der Ausgabe von Richter. Lipsiae. 1853.

Es kam nun aber darauf an, welche Aufnahme die Decrete der Synode in den verschiedenen katholischen Ländern finden würde. Die

Spanier waren mit den Reformationsdecreten unzufrieden, weil man das göttl. Recht der Bischöfe umgangen hatte; dasselbe war in Frankreich und fast überall der Fall. Die Doktrinaldecrete fanden leicht Anerkennung, weil das allgemeine Bewußtsein herrschte, daß über die Lehre zu entscheiden lediglich Sache der Kirche sei. Aber die Reformationsbestimmungen und disciplinarischen Entscheidungen waren theils zu oberflächlich, theils hatten sie wesentliche Misbräuche gar nicht berührt, theils waren sie ohne Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse größerer Länder, theils auch auf Unkosten einerseits der bischöflichen, andererseits der landesherrlichen Rechte abgefaßt.

Da nun aber die Doktrinaldecrete sehr enge mit den Reformationsdecreten zusammenhingen und z. B. die Lehre von dem Laienkelche und der Ehe doch auch disciplinarische Bedeutung hatte, so geschah es, daß überall, wo man die Promulgation der Reformationsdecrete beanstandete, die Doctrinaldecrete im Allgemeinen zwar stillschweigend anerkannt, aber doch auch nicht öffentlich publicirt wurden.

Auf den Orient hatte man von vorneherein verzichtet, die Synode war von Anfang an nur auf den Occident berechnet. Ja durch die Decrete über die Communion des Kelches, den Gottesdienst in lateinischer Sprache, u. A. hatte man die Kluft zwischen Orient und Occident nur befestigt. Die Synode war also nur ein occidentalisches Generalconcil.

Ohne Schwierigkeit erfolgte die Annahme des Concils in Italien. Hier siegte leicht die Autorität des Pabstes. Von den unabhängigen Staaten ließ die Republik Venedig die Decrete zuerst in der St. Marcus-Kirche publiciren, die übrigen Staaten folgten.

Bald darauf erfolgte die feierliche Annahme in Polen. Der König Sigismund und der Cardinal Hosius zeigten sich besonders bereitwillig, auch der Senat auf dem Reichstage zu Warschau stimmte bei. Nur der Erzbischof v. Gnesen wünschte vergeblich eine reiflichere Erwägung.

Ungleich mehr Schwierigkeiten machte die Annahme in Spanien wegen der Beeinträchtigung der königlichen Autorität und der bischöflichen Jurisdiktion. Doch endlich nahm Philipp II. im J. 1565 die Decrete an, mit der Restriktion, daß die Beobachtung derselben einzig nach der Observanz und den Gesetzen seiner Staaten bestimmt sein sollte.

In den Niederlanden geschah die Annahme mit derselben sich nur auf die Reformationsdecrete beziehenden Restriktion.

Auch in Neapel veranstaltete Philipp eine gleiche Art der Publication.

Portugal, eines der gehorsamsten Reiche, zeigte sich am bereitwilligsten. Der König Sebastian befahl schon im J. 1564 allen Bischöfen seiner Provinzen die Annahme und Befolgung der Decrete.

Ganz anders kam aber die Sache in Frankreich zu stehen. In keinem Staate hat das Concil so viel Widerspruch erfahren, so daß trotz der vielfachsten Versuche doch der römische Stuhl daselbst die förmliche Acceptation und Publikation der Concilienschlüsse niemals erhalten konnte. Die Gründe, weshalb die Königin Mutter die Annahme verweigerte, waren besonders zwei, einmal weil mehrere Artikel die Freiheiten des Reiches und der Kirche verletzten und dann, weil alle zusammen den Reformirten höchst anstößig waren, die man nicht reizen wollte. Carl IX. handelte ganz im Sinne seiner Mutter, der Königin Regentin. Alle Versprechungen, die der Pabst machte, fruchteten nichts. Selbst viele Glieder der Sorbonne, die doch damals ganz in der Gewalt des römischen Hofes war, hielten bei der Annahme die Restriktion für nöthig: mit Erhaltung unserer Freiheit und Observanzen. Doch wich der König auch so der Bitte der Fakultät aus. Auch unter Pabst Pius V., der im Jahre 1565 auf Pius IV. folgte, blieb diese Sache im statu quo. Auch dessen Nachfolger Gregor XIII. konnte selbst nach der Bartholomäusnacht nichts erreichen, weder bei Carl IX. noch bei dessen Nachfolger Heinrich III., obgleich unter ihm selbst ein großer Theil des Clerus das päbstliche Interesse vertrat. Deshalb veranlaßte nun der Cardinal von Lothringen die vornehmsten Erzbischöfe des Reiches zu Haltung besonderer Provinzialsynoden, auf welchen sie den Tridenter Decreten conforme Verordnungen machten und so wenigstens theilweise und mittelbar die Decrete dieses Concils angenommen wurden. Alles fernere Andringen des Pabstes durch den Clerus und andere blieb bei dem Könige vergeblich. Auch der gewaltige Sixtus V. mußte abstehen, da er die vorgeschlagene Formel: ohne Nachtheil des königlichen Ansehens und der Freiheiten der französischen Kirche entschieden abwies, ja sogar im Unwillen verfluchte. Selbst als nach der Ermordung Heinrichs III. eine stürmische Versammlung der Ligue die Decrete promulgirt hatte,

fand doch ein solcher tumultuarischer Act einer revolutionären Parthei keinen Anklang und unter Heinrich IV. gingen die päbstlichen Negoziationen von vorne an. Doch nicht nur unter ihm, sondern auch unter Ludwig XIII. scheiterten alle Bestrebungen nicht nur des Clerus und des Pabstes, sondern auch des Adels an dem Willen des Königs, des Ministeriums, des Parlamentes und des Volkes. Nach dem Jahre 1616 wurden dann auch keine ernstlichen Versuche mehr gemacht, denen dann auch der Zeitgeist des 17. und 18. Jahrhunderts immer mehr widerstrebte. Alle diese Weigerungen und Repulse trafen aber wesentlich nur die Reformationsdecrete. Gegen die Doctrinaldecrete hatte Niemand etwas einzuwenden und sie wurden nicht nur stillschweigend anerkannt, sondern sogar bei mehreren Gelegenheiten, wo die Reformationsdecrete officiell abgelehnt wurden, ward erklärt, daß man die Doctrinaldecrete billige, ja daß eine feierliche Promulgation derselben nicht einmal nöthig wäre, weil die Annahme derselben sich von selbst verstände. Auch hat man nicht nur in allen seitdem in Frankreich ausgebrochenen Glaubensstreitigkeiten die Entscheidungen der Tridenter Synode respectirt und als Norm genommen, sondern es ist auch die aus den Tridenter Decreten geflossene Glaubensprofession von Pius V. von allen französischen Bischöfen angenommen worden.

In Deutschland fand das Concil zwar nicht so viel Schwierigkeiten, aber auch keine Begünstigung. Abgesehen von manchen Desideraten der katholischen Stände erlaubte schon der Widerstand der protestantischen Stände nicht, die unverbrüchliche Geltung desselben zu einem Reichsgesetze zu erheben. Doch ist es im Einzelnen von katholischen Prälaten und Fürsten theils stillschweigend, so weit es mit den Gesetzen ihrer respectiven Länder sich vereinigen ließ, recipirt, theils auch hie und da förmlich und feierlich verkündigt. Durch Observanz und Herkommen ist es allmählich im ganzen katholischen Deutschland natürlich mit mannigfach modificirten Beschränkungen in allgemeines Ansehen gekommen. Dies gilt aber wieder nur von den Disciplinarverordnungen, denn die Doctrinaldecrete sind auch in Deutschland immer ohne Widerspruch anerkannt worden. Dasselbe muß endlich auch von Ungarn gesagt werden, wo namentlich die Verweigerung des Kelches im Abendmahle und der Priesterehe die förmliche Publikation der Decrete verhinderte. Aus dem Allen ergiebt sich die Wahrheit des katholischen Sprichwortes:

Tridentinum non est ubique receptum. Und zwar gilt dies vorzugsweise von den größeren und bedeutenderen katholischen Staaten, doch bezieht es sich, wie bemerkt, nur auf die decreta de disciplina (reformatione), nicht auf die uns in unserer Disciplin lediglich interessirenden decreta de fide, welche als decreta eines Generalconcils nicht anerkennen geradezu geheißen hätte, den Begriff und das Wesen des Katholicismus negiren.

Eine zwar aus den Trienter Concilienbeschlüssen der Form und dem Inhalte nach abgeleitete Quelle, aber dennoch eine symbolische Hauptschrift der katholischen Kirche ist nun zweitens das Glaubensbekenntniß (die professio fidei Tridentinae), welches noch Pius IV. im Jahre 1564 verfertigen ließ. Die Grundform desselben hatte noch das Concil selbst angegeben. Denn es stellte fest, daß alle Besitzer einer geistlichen mit einer Seelsorge verbundenen Stelle höchstens innerhalb zwei Monaten von ihrem Bischofe oder dessen Generalvicare über ihren orthodoxen Glauben ein öffentliches Bekenntniß ablegen sollten, Session 24, c. 2, de reform., dann auch im Besonderen, daß sie alle Entscheidungen der Tridenter Synode feierlich annehmen, und endlich, daß alle Universitäten die Canones et Decreta Conc. Trident. vollständig recipiren und alle Jahr feierlich beschwören sollten, Session 25, c. 2, de reform.

Deshalb veranstaltete der Pabst einen gedrängten Auszug aus den Doctrinaldecreten der Synode, indeß mit wesentlichen Zusätzen, in der Form eines Glaubensbekenntnisses und Religionseides. Nicht nur alle Geistlichen und öffentlichen Lehrer der Kirche, sowie alle Inhaber academischer Würden, sondern auch alle aus einer fremden Kirchengemeinschaft in die katholische Übertretenden sollten es feierlich annehmen und unterschreiben. Die Annahme und Beschwörung von Seiten der Convertiten ist zwar nicht direkt vorgeschrieben, aber doch kirchlich allgemein im Gebrauch, wenn auch zuweilen hier und da bei Gelegenheit des Übertritts andere Abschwörungsformeln gebraucht wurden, z. B. das schreckliche „Ungarische Fluchformular", in neuerer Zeit von einer ungarischen Nationalsynode 1822 desavouirt. Vgl. Köllner, Symbolik Th. II, S. 159 ff.

Diese professio fidei, wohl auch kurzweg Tridentina genannt, enthält nur die doctrinellen Entscheidungen der Synode in bündiger Kürze. Die Form der Aussprüche ist oft eine viel bestimmtere, doch ist

auch manches in der weiten Unbestimmtheit gehalten, die die Synode öfter beabsichtigte. Die Professio ist aber nicht nur eine Bestätigung, sondern auch eine Ergänzung der Synodalbeschlüsse. Der Artikel von den Vorzügen der römischen Kirche und von der Hoheit des Pabstes ist erst von der Professio aufgenommen, doch immer noch so deutungsfähig gehalten, daß selbst die französische Kirche die Annahme der Professio nicht verweigerte. Als Lehrformel, welche unterschrieben und selbst beschworen werden muß, hat sie die allergrößte symbolische Wichtigkeit erlangt. Ausführlicheres darüber s. bei Mohnike urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Tridentinae u. s. w. Greifswald 1822, und: Zur Geschichte des Ungarischen Fluchformulars. Ebendaselbst 1823, so wie bei Köllner a. a. O. S. 141—165.

Als ferner der Pabst die Decrete des Tridentinums bestätigte, verbot er zugleich Allen sowohl geistlichen Personen, als Laien unter geschärften Strafen jemals ohne seine Autorität Commentare, Glossen, Anmerkungen, Scholien oder irgend eine Art von Auslegung des Concils sich zu erlauben. Der Pabst behielt sich die Entscheidung über alle Streitigkeiten, Dunkelheiten und Schwierigkeiten vor, die ihm ja die Synode selbst übertragen hatte. Deshalb setzte Sixtus V. im Jahre 1588 eine Congregation von Cardinälen nieder, die Congregatio pro interpretando Concilio tridentino. Doch sollte dieselbe ihre Auslegung nur auf solche Stellen der Trienter Beschlüsse erstrecken, welche die Reformation, die Disciplin und kirchlichen Gerichte betreffen, die Interpretation der Glaubensdecrete behielt sich der Pabst allein vor. Natürlich blieben die Meinungen katholischer Lehrer über die Autorität dieser Congregation stets getheilt und von der französischen und jeder freier denkenden Kirche ward diese Congregation so wenig anerkannt, als eine bloße Entscheidung des Pabstes. Auch hat die Congregation glücklicher Weise sich immer sehr behutsam benommen und sich gehütet, bei den mannigfachen Streitigkeiten über die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, welche auch noch, ja zum Theil durch die Trienter Synode entstanden sind, durch einen bestimmten dogmatischen Ausspruch eine Entscheidung den streitenden Partheien aufzuzwingen.

Es waren nun aber schon während der Synode Schriften zum Theil selbst von Mitgliedern der katholischen Kirche erschienen, welche die Richtigkeit ihrer Decisionen bezweifelten, angriffen und bestritten.

Es erschien daher die Errichtung einer eigenen Anstalt zur Verdammung unkatholischer Schriften, besonders in Bezug auf die Trienter Decrete vom höchsten Nutzen. — Die Gewohnheit, gewisse Bücher und ihre Verfasser zu verdammen, ist schon eine alte Gewohnheit der katholischen Kirche. Doch existirt in der älteren Kirche kein Gesetz, welches verbot, die verworfenen Schriften auch nur zu lesen. Die Kaiser des 4. und 5. Jahrhunderts erließen zwar einige Verbote der Art, doch der erste Canon, den eine Synode zu Carthago im Jahre 400 hierüber machte, untersagte den Bischöfen nur das Lesen heidnischer Bücher, ließ aber das Lesen ketzerischer Bücher frei. — Besonders vom 9. Jahrhundert an wurden zwar öfters Schriften verbrannt und das Lesen von Büchern verboten, deren Verfasser ausdrücklich vorher verdammt worden waren. Indeß das war doch immer noch kein universelles Verbot ketzerischer oder der Ketzerei verdächtiger Bücher unter Strafe des Bannes und ohne Beziehung auf den bereits verdammten Autor derselben. Solche Verbote wurden besonders durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und die Ausbreitung der Reformation sollicitirt. Leo X. verbot das Lesen der Schriften Luthers unter der Strafe der Excommunication. Die folgenden Päbste waren nicht zufrieden in der Bulle in coena Domini alle Ketzer verdammt zu haben, sondern sie excommunicirten auch zugleich alle, die ihre Schriften lesen würden, aber so scharf, als die Ketzer und die Verfasser selbst. Die Inquisition machte einige Verzeichnisse solcher Bücher von zum Theil anonymen Verfassern. Philipp II. von Spanien befahl zuerst im Jahre 1558, daß ein Verzeichniß solcher durch die spanische Inquisition verbotener Bücher gedruckt werden sollte. Nach seinem Beispiele gab der Pabst Paul IV. der Congregation des heil. Officiums oder dem Inquisitionsgericht den Auftrag, ein ähnliches Verzeichniß abzufassen und drucken zu lassen, was 1559 geschah. Ja er erlaubte nur noch der Generalinquisition das Lesen und Verbieten ketzerischer Schriften. In dem folgenden Jahre ließ derselbe Pabst noch ein vollständigeres Verzeichniß anfertigen, worin selbst mehrere Bücher verdammt waren, die mit der Approbation der Inquisition und früherer Päbste gedruckt waren, z. B. die Anmerkungen des Erasmus zum N. T., welche Leo X. selbst gelesen und öffentlich durch ein Breve approbirt hatte. Im Jahre 1562 ward nun auf der Synode zu Trient der Vorschlag gemacht, dieses von Paul IV. entworfene Verzeichniß durch

die seit zwei Jahren herausgekommenen Bücher zu vervollständigen. In der achtzehnten Session ward eine Untersuchungs- und Censurcommission ernannt, welche hierüber an die Synode referiren sollte. In der letzten Session ward aber der Abschluß dieses Geschäftes dem Pabste übergeben und die Vorarbeiten der Commission ihm eingehändigt. Der Pabst Pius IV. publicirte im Jahre 1564 zehn Regeln über Bücherverbote, oder Grundsätze, nach welchen gegen verdächtige oder ketzerische Bücher verfahren werden sollte. Er behauptete, dies sei ein von jener Commission des Tridentinums entworfener Aufsatz, was auch fast allgemein angenommen, obgleich auch zum Theil bezweifelt ward, noch in neuerer Zeit von Marheineke, System des Katholicismus Bd. II, S. 112, doch wie es scheint, ohne hinlänglichen Grund. Doch haben weder Frankreich, noch Deutschland, noch die Niederlande diese Regeln jemals angenommen oder publicirt. Die folgenden Päbste Gregor XIII., Sixtus V. und Clemens VIII. haben nun den von Pius IV. im Jahre 1564 sammt den zehn Regeln bestätigten Tridentinischen Index fortsetzen und vermehren lassen. Sixtus stiftete zu diesem Zwecke 1588 eine eigene Congregation von Cardinälen, welche sowohl den Index fortsetzen, als auch einen neuen entwerfen sollte von solchen Büchern nämlich, die sich mit einigen Verbesserungen noch lesen ließen. Der letzte Index libror. prohibit. Tridentinus erschien unter Clemens VIII. 1595. Von da an nahm er den Namen des römischen an: Index librorum prohibitorum et expurgandorum Romanus. Natürlich konnten aber mit der Zeit gar nicht mehr so viel Bücher verboten werden, als in zahllosen Massen erschienen, in denen sich irgend etwas gegen den katholischen Glauben Verstoßendes fand. Auch haben wir schon gesehen, daß dieses ganze Institut keineswegs in allen katholischen Ländern gleiche Anerkennung und Respectirung gefunden, so daß es also dennoch nicht als sicherer Führer zu den ganz reinen Quellen des Katholicismus gelten kann.

Größere und bleibendere Wirkungen hat ein anderes Unternehmen hervorgebracht, die Entwerfung eines Katechismus, um die reine Tridentinische Lehre auch ins Volk zu bringen. Die großen Erfolge, welche die Lutherischen Katechismen gehabt hatten, forderten dringend zu diesem Geschäfte auf. Der katechetische Unterricht war in der katholischen Kirche sehr verfallen, die Katechismen, nur die zehn Gebote, das Symbolum

und Vater unser enthaltend, waren ja noch dazu mit viel Aberglauben und Abgötterei vermischt. Einen besseren Katechismus in Fragen und Antworten gleichfalls jene drei Hauptstücke umfassend gab nach der Reformation zuerst Erasmus heraus 1534. Es folgten bald mehrere nach zum Theil von den berühmtesten katholischen Theologen, Gropper, Soto, Carranza u. A. Der letztere ward der spanischen Inquisition verdächtig, wie sein Verfasser selbst. Nachdem er 17 Jahre in Spanien und in der Engelsburg gefangen gesessen, mußte er 1576 unter Gregor XIII. die verdächtigen Artikel abschwören, und sein Katechismus ward in den Index gesetzt. Noch kurz vor dem Ende des Tridentiner Concils erschienen zwei berühmte Katechismen, der des portugiesischen Erzbischofs Bartholomäus de Martyribus, den König Sebastian in ganz Portugal einführte, und die: Institutio hominis Christiani von dem Bischofe Julius von Pflug. Colon. 1562. Das größte Ansehen erlangte aber der Katechismus des Peter Canisius, ersten Provincials des Jesuiter-Ordens in Deutschland und Hofpredigers Kaiser Ferdinands. Dieser Katechismus ward im Auftrage des Kaisers verfertigt und in allen seinen Landen publicirt. Er fand überaus viel Beifall, so daß er in alle Sprachen der damaligen katholischen Welt übersetzt ward. Der große Katechismus des Canisius unter dem Titel: Summa doctrinae et institutionis Christianae sive Catechesis major ist oft gedruckt und später von Canisius selbst nach den Decreten des Tridentinums vermehrt und verbessert. In Österreich war er zuerst 1554 publicirt worden. Der kleine Katechismus Institutio Christ. pietatis, sive parvus Catechismus Catholicorum, auch kurzweg catechismus catholicus genannt, erschien wahrscheinlich zuerst im Jahre 1566 und ist von dieser Zeit an unzählige Mal edirt worden. Canisius wünschte seinen Katechismus vom Tridentiner Concil approbirt und eingeführt zu sehen. Doch gelang ihm dies nicht aus nicht bekannten Gründen. Dennoch ist aber die katholische Orthodoxie dieses Katechismus niemals in Anspruch genommen worden, nur daß er nicht ausdrücklich als symbolische Quelle angeführt werden kann.

Die Väter zu Trient hatten selbst eine Commission zur Anfertigung eines Katechismus ernannt. Doch ward die Arbeit, welche dieselbe zu Stande brachte, nicht populär genug befunden, weshalb, da die Zeit zu einem neuen Unternehmen der Art mangelte, auf Antrag der Legaten in

der 25. Session die Sache dem Pabste übergeben wurde. In Folge dessen ließ Pabst Pius IV. einen Katechismus abfassen, der, obgleich ganz nach Tridentinischen Grundsätzen gearbeitet, doch als ein ganz neues Werk zu betrachten ist, wenigstens nicht nachweisbar den zu Trident verfertigten Aufsatz als Grundlage nahm. Die Verfasser dieses Catechismus Romanus, wegen seines Inhaltes auch Tridentinus genannt, waren die angesehenen, scharfsinnigen und gelehrten Männer: der Erzbischof Leonhard Marinus von Lanciano, der Bischof Aegidius Fuscararius von Modena und der portugiesische Theologe Franciscus Forerus (Fureiro), die alle dem Concil zu Trident beigewohnt hatten. Außer diesen drei Dominikanern hatte auch der seltener genannte Muzio Calini Antheil an der Abfassung des Katechismus. Vgl. Köllner Symbolik, Th. II, S. 176 und 77. Drei Cardinäle, unter ihnen der berühmte Carl Borromäus erhielten den Auftrag, die Arbeit jener durchzusehen. Für den Stil und die Latinität wurden die besten Lateiner in Rom, namentlich der berühmte Paul Manutius, zu Rathe gezogen. Doch hat in neuerer Zeit Köllner a. a. O. diese bisher allgemeine Annahme von dem Antheile des Manutius an der Stilisirung des Katechismus mit nicht unbedeutenden Gründen bestritten. Er macht dagegen andere bedeutende Humanisten namhaft, namentlich den Pogianus. Er giebt nur zu, daß Paul Manutius zuerst den Catechismus Romanus, wie das Conc. Tridentinum selbst gedruckt habe. Er ward zuerst im Jahre 1566 in lateinischer und italienischer Sprache edirt. Diese erste Ausgabe ist sehr selten. Eine der nächstfolgenden hat den Titel: Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii V. Pont. M. jussu editus. Lugd. 1567. 8. In der ersten deutschen Ausgabe zu Dillingen von demselben Jahre erscheint auch der Zusatz romanus. Die Form desselben wechselte dreimal. Zuerst erschien er mit ununterbrochen fortlaufendem Texte. Dann auf Anlaß des Pabstes im Jahre 1572 zu Köln in vier Bücher und verschiedene Kapitel eingetheilt. In der dritten am meisten auf die populäre Brauchbarkeit berechneten, eigentlich katechetischen Form, erschien er von Andreas Fabricius 1574 zu Antwerpen edirt, in Fragen und Antworten eingekleidet. Über die unzähligen Ausgaben und Übersetzungen des römischen Katechismus vgl. Köher, Katechetische Geschichte S. 87 ff. Unter den neueren Ausgaben ist die bedeutendste in Hinsicht auf Kritik die von Streitwolf und

Klener, welche überhaupt sämmtliche Symbole der katholischen Kirche umfaßt, neben welcher als beste neuere Ausgabe speciell des Tridentinums noch zu nennen ist Richter, Canones et decreta concilii Tridentini et in editione romana anno 1834 repetiti. Lipsiae 1853. Ein Abdruck derselben bei Tauchnitz 1866 erschienen. Doch war er allerdings in allen Formen weniger seinem ursprünglichen Zwecke gemäß zum Gebrauche für das Volk, als zur Anweisung und Belehrung für die Geistlichen und Katecheten selbst geeignet. Jedenfalls ist er eine sehr wichtige Quelle des Katholicismus von fast vollkommen symbolischem Ansehen. Denn nicht nur hatte die Synode auf ihn hingewiesen, sondern er selbst beruft sich fortwährend auf das Concil. Freilich enthält er manche Lehren, welche die Synode schwerlich in der Form unbedingt gebilligt hätte. Denn er enthält nicht nur an mehreren Orten eine weitere Entwickelung, Erklärung und Vertheidigung der Tridenter Decrete, wie bei der Lehre von der Heiligenanbetung und Bilderverehrung, sondern er trägt auch an verschiedenen Stellen die ausführliche Lehre von der Würde, dem Amte und der Hoheit des Pabstes vor. Überdies hat er einige von der Synode übergangene Lehren aufgenommen, wie die vom Limbus patrum. Die Einführung des römischen Katechismus fand nirgends Schwierigkeit, er ward von Bischöfen und Synoden in der ganzen katholischen Welt recipirt. So hat er also nicht nur durch päbstliche Sanktion, sondern auch durch allgemein kirchliche Reception allein unter den unzähligen katholischen Katechismen, die vor und nach dem Tridentiner Concil erschienen, das Ansehen eines symbolisch verpflichtenden Buches und einer Quelle des Katholicismus erhalten und enthält in der That die Trienter Lehrbegriffe nur mit einigen Modificationen und Zusätzen. Öfter muß er auch zur Erläuterung der Trienter Decrete zu Hülfe genommen werden Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ward aber sein symbolisches Ansehen von den Jesuiten angegriffen. In ihrem Streite mit den Dominicanern, welche mit Augustin eine unbedingte Prädetermination lehrten und die Lehre des Jesuiten Molina von dem Vorherwissen Gottes im Unterschiede von seinem Vorherbestimmen leugneten, beriefen sich die letztern auf den Catechismus Romanus. Die Jesuiten, durch den berühmten Cardinal Bellarmin unterstützt, wagten es den Katechismus für eine bloße Privatschrift zu erklären und ihm die Katechismen ihrer Ordensgenossen, eines Canisius

und Bellarmin an die Seite zu setzen. Er sei von drei Dominicanern verfaßt und von einem Pabste gebilligt, der selbst diesem Orden angehört, trage also einseitig und partheiisch die Lehre des Thomas Aquinas vor. Die Congregatio de auxiliis gratiae, welche Clemens VIII. im Jahre 1597 zu Rom gestiftet, ließ sich auf diese Streitfrage nicht ein. Die Jesuiten suchten nun durch eigene Katechismen, deren sie zu Ende des 16. und besonders im 17. Jahrhunderte eine zahllose Menge verfaßten und durch ganz Europa verbreiteten, den Catechismus Romanus zu verdrängen. Alle Bildungsanstalten, so wie die Ausrüstung der Missionare lagen damals fast ausschließlich in ihren Händen. Besonderes Ansehen erlangte der Bellarminsche Katechismus, der auch von mehreren Päbsten neben dem römischen zum Gebrauche empfohlen ward. Die Jesuiten verfaßten besonders eine große Menge von Diöcesan-Katechismen, deren allgemeiner Consensus in sonst nicht ganz klar bestimmten Lehren öfter als Quelle zur Darstellung der ächt katholischen Lehre zu Hilfe genommen worden ist.

Trotz der vielen Katechismen, die nun auch seitdem fortwährend erschienen sind in allen Formen, für alle Alter und Stände, theils von einzelnen Priestern und Bischöfen für die Kirchen ihrer Sprengel verfaßt, theils von Landesfürsten für die Kirchen ihres Landes veranstaltet, unter denen wir noch den des berühmten Bossuet und den des Abts Fleury namhaft machen, behält dennoch der römische Katechismus, obgleich dadurch in neuerer Zeit namentlich immer mehr außer Gebrauch gesetzt, nicht nur seinen großen historischen Werth, sondern kann auch fortwährend allein unter allen Katechismen der römischen Kirche als symbolische Schrift betrachtet werden. Über die Symbolische Autorität desselben vgl. auch Köllner a. a. O. S. 185 ff. Die Katholicität aller übrigen Katechismen kann doch zuletzt nur nach dem römischen bemessen werden, zumal da viele neuere derselben entschieden vom modernen Zeitgeiste influirt erscheinen. Merkwürdig ist auch in dieser Beziehung der Catechisme à l'usage de toutes les églises de l'empire à Paris 1806 in 8, der nach dem des Bossuet und im Geiste der gallicanischen Kirchenfreiheit gearbeitet, auch einen patriotischen und den damaligen Zeitverhältnissen in Frankreich unter dem Kaiser Napoleon angemessenen politischen Anstrich hat. Es können demnach als die eigentlichen und Primärquellen des römisch-katholischen Lehrbegriffes nur die

von der Kirche selbst allgemein recipirten Symbole, nämlich außer den drei älteren, auch von der protestantischen Kirche angenommenen: dem Symb. Apost., dem Nicaeno-Constantin. und dem Athanas. die Decreta et canones concilii Tridentini, die Professio fidei Tridentinae und der Catechismus Romanus gelten. Nur aus ihnen hat eine gewissenhafte Symbolik die Darstellung des ächt katholischen Lehrsystemes zu schöpfen. Dazu kommen nun in neuester Zeit die Schlüsse des ersten vaticanischen Concils. Von besonderer Wichtigkeit ist darunter die constitutio „Pastor aeternus" vom 18. Juli 1870. Sie handelt in vier Capiteln de apostolici primatus in beato Petro institutione; de perpetuitate primatus Petri in Romanis Pontificibus; de vi et ratione primatus Romani Pontificis; de Romani Pontificis infallibilitate. Nach der Dogmatisirung der Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Pabstes sind nun auch die in Bullen und Breven enthaltenen und in den Bullarien gesammelten päbstlichen Erlasse zu den Primärquellen des römischen Lehrsystems zu rechnen. Da aber in diesen Quellen, wie die Geschichte ihrer Entstehung gezeigt, sich noch mancher mit Absicht zweideutige Satz befindet, so entsteht das Bedürfniß nach einer Hilfsquelle, einer sicher leitenden Auslegungsnorm in zweifelhaften Fällen.

Hierdurch werden wir auf die Secundärquellen des römisch-katholischen Lehrbegriffes geführt. Vor allen Dingen sind nun als solche namhaft zu machen die liturgischen Schriften der Kirche, d. h. nicht etwa alle und jede in der Kirche vorhandene liturgische Schriften, sondern nur diejenigen, welche Namens der ganzen Kirche und für die ganze Kirche verfaßt sind. Denn in ihnen reflectirt sich treu und zuverlässig das Dogma der Kirche. Es ist hierher zu rechnen das Missale Romanum und das Breviarium. In der älteren Zeit gab es in der occidentalischen Kirche verschiedene von einander abweichende Landesliturgien, eine Hispanische oder Mozarabische, eine Gallische, eine Ambrosianische zu Mailand und die römische Liturgie. Britannien und Deutschland, wie das übrige von Rom aus bekehrte Europa empfingen zugleich diese römische Liturgie. Die einzelnen Stücke der Liturgie der Messe, früher fälschlich unmittelbar vom Apostel Petrus abgeleitet, sind von Verschiedenen eingeführt und zugesetzt. Ihre vollendetste Form erhielt sie in der alten Kirche durch Gregor den Großen, in welcher Form sie bald großes Ansehen und große Ver-

breitung gewann. Allmählich ward sie in der ganzen abendländischen Christenheit angenommen, und nur in einigen Kirchen Spaniens ist die Mozarabische Liturgie geblieben so wie die Ambrosianische in Mailand. Dies Missale Gregorianum blieb bis circa 1280 unverändert, wo der Franziskaner-General Haymo es besserte. In dieser verbesserten Form blieb es dann überall bis zum Tridenter Concil. Das Concil beschloß die Verbesserung des Missale und überließ dasselbe in der 25. Session dem Pabste. So erschien denn wahrscheinlich von den Verfassern des Catechismus Romanus das Missale Romanum ex decreto s. Concil. Trident. etc. unter Pius V. im Jahre 1570, abermals verbessert unter Clemens VIII. 1604, und nochmals unter Urban VIII. 1634. Diese letzte Textesrevision befolgen alle späteren unzähligen Ausgaben, die letzte authentische Romae 1809 fol. Sehr richtig bemerkt Köllner a. a. O. S. 192: Für die dogmatische Bedeutung des Missale Romanum ist aber nun wohl zu beachten: 1. es lehnt sich allerdings an die Auktorität des Conc. Trid. an, es ist, da das Concil die Arbeit dem Pabste übertrug, als durch das Concil sanktionirt anzusehen; 2. die gleiche Bedeutung hat es durch seine allgemeine Annahme; 3. die Veranschaulichung des Dogmas in demselben und die Bedeutung des Missale für dasselbe ist um so weniger zu bezweifeln, als der Catechismus Romanus umgekehrt oft Stellen aus dem Missale anführt und braucht.

Die Geschichte des Breviarium ist in der Kürze folgende. Schon in der apostolischen Kirche finden wir gewisse feststehende Gebetsstunden. Diese wurden zuerst in der älteren Kirche einsam oder gemeinsam besonders Morgens und Abends gehalten. In den Klöstern wurden dann später diese Andachtsstunden auf 7 vermehrt, die sog. horae canonicae, nämlich matutinum cum laudibus, prima, tertia, sexta, nona, vesperae, completorium. Das ging dann auf die anderen Kirchen und Cleriker über. Die Laien waren und konnten zugegen sein, die Cleriker mußten es. So blieb es auch das ganze Mittelalter hindurch. Der Inhalt des bei diesen Horen gebrauchten Gebetbuches war nun nicht immer gleich. Man nahm ihn in verschiedener Zusammenstellung aus der heiligen Schrift, den Psalterien, Martyrologien u. s. f. Die erste allgemeiner gebrauchte römische Redaction soll von Damasus und Hieronymus herrühren, Verbesserungen von Gelasius und besonders

von Gregor dem Großen. Nach mehrfachen Änderungen ließ Gregor VII. einen Auszug zur Herstellung des ursprünglich Besseren machen, daher der Name Breviarium. Eine abermalige Verbesserung und Verkürzung ward durch den schon genannten Haymo 1241 besorgt und in allen Kirchen Roms eingeführt. Das Conc. Trid. übertrug eine neue Überarbeitung und Besserung dem Pabste. So erschien denn das verbesserte Breviarium Romanum, wahrscheinlich von denselben Verfassern wie der Catech. und das Missale unter Pius V., 1568, gedruckt von Paul Manutius, später abermals verbessert unter Clemens VIII. 1602 und Urban VIII. 1631. Die Bedeutung des Breviarium Romanum für das Dogma ist aus gleichen Gründen dieselbe, wie die des Missale. — Auch einige andere wichtigere Glaubensformeln, wie die Confutatio der Augsburger Confession, und Katechismen wie der von Canisius und der von Bellarmin darf man zu den untergeordneten Secundärquellen des Katholicismus rechnen, weil sie, wenn auch nicht von der Kirche allgemein und officiell anerkannt, doch große Verbreitung und Billigung fanden und gegen ihre Katholicität keine erheblichen Einwendungen vorhanden sind. Dasselbe gilt endlich von einigen dogmatisch-polemischen Werken rechtgläubiger katholischer Theologen, die gleichfalls als Hilfsmittel zum Verständniß und zur Erläuterung des Kirchenglaubens gebraucht werden können, so namentlich des berühmten Cardinals Robert Bellarmin Disputationes de controversiis fidei, wohl auch das Enchiridion controversiarum von Coster und das Manuale controversiarum von Becanus. Weniger sicher dürfte des schon etwas spiritualisirenden und vermittelnden Bossuet: Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse sein.

---

§ 1. Von der Kirche.

Die Lehre der katholischen Kirche von sich selbst ist Voraussetzung des ganzen Systems. Die Trienter Synode überging deshalb ganz consequent den Beweis dieser Lehre, um sich nicht im Cirkel zu drehen. Sie setzte diesen Artikel als unmittelbar gewiß voraus. Die Lehre der Kirche von der Kirche liegt in dem Akte der Sanktion des Lehrbegriffes

zu Trident selbst, so wie in der Form der Sanktion, in einigen Andeutungen der Decrete und der ausführlicheren Darstellung des römischen Katechismus. Mit Recht definirt Marheineke Systeme des Kathol. Th. 2. S. 136 den katholischen Begriff von der Kirche also: „Die christliche Kirche ist eine unmittelbar von Gott durch Christum gestiftete, auf Schrift und Tradition angewiesene, an sich ungleiche, aber unter einem sichtbaren Oberhaupte vereinigte Gesellschaft, auf daß die Religion des Christenthums in derselben erhalten werde." Ähnlich definirt auch Möhler Symbol. 4. Aufl. S. 334: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolats fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden." Vergl. Hilgers Symbol. Theol. Bonn 1841. S. 13 fgg. Ausführlicheres über die Geschichte und Verhandlungen des vatikanischen Concils bei Bernhard Wendt a. a. O. S. 28 ff. Die eine Kirche ist zum Theil unsichtbar, nämlich insofern sie sich triumphirend im Himmel befindet, zum Theil sichtbar, insofern sie dieses historische (aus Guten und Bösen bestehende) Institut auf Erden ist. Diese christl. Kirche ist eine durchaus neue Gesellschaft, von Gott und Christus unmittelbar gestiftet. Kein anderes Institut hat ähnliche Verheißungen und Vorzüge. Sie ist daher auch wesentlich von der jüdischen Synagoge verschieden. Dieser christl. Kirche ist der heil. Geist verheißen bis ans Ende der Tage. Sie und nur sie allein hat die Bestimmung zur ewigen Seligkeit zu führen. Sie erscheint im Äußerlichen und Sichtbaren, aber ihr Zweck ist ein übersinnlicher und unsichtbarer. Sie geht von außen nach innen, darum sind auch die unwürdigen Glieder Theile und wahre Glieder der Kirche. Die sichtbare Kirche ist als solche die wahre und die wahre Kirche ist als solche sichtbar. Die Kirche ist gleichsam der zum zweitenmal nämlich in der Gesammtheit incarnirte Christus, ihre Autorität ist also der seinigen gleich, denn sie ist keine andere als die Christi selbst. Sie ist das fortgehende Wunder der Menschwerdung Gottes, die fortgehende sichtbare Offenbarung Gottes in der Welt. Ihre Lehre ist daher unmittelbare Stimme Gottes. Sie nimmt schlechthin die Stellung der

Autorität an und fordert unbedingten Glauben und Gehorsam gegen ihre Aussprüche. Denn der ihr einwohnende heilige Geist kann nicht irren, ihre Aussprüche sind also wahr, gewiß und untrüglich. Da die Kirche von Anfang an die vollendete Trägerin der in Jesu vollkommen erschienenen Offenbarung ist, so ist auch ihr Glaube mit seinen Artikeln objektiv keiner Perfectibilität, keiner Abnahme und keines Zuwachses fähig, so sehr auch das Subjekt sich im aktiven Glauben vervollkommnen kann. Dabei kann aber die Kirche die in der Welt verdunkelten oder auch ihr selbst unbewußt beiwohnenden Lehren zu Zeiten ins Licht setzen, und ihren Offenbarungen, soweit sie sich auf Glauben und Leben beziehen, gebührt dieselbe Autorität wie denen Christi und der Apostel. Nicht dasselbe göttliche, sondern nur menschliches Ansehen haben aber alle übrigen Erscheinungen und Urtheile der Kirche, wie über accidentell disciplinarische Punkte, die oft nur für eine Zeit Geltung hatten, oft auch nur in der Kirche aufgekommen sind, ohne eigentlich aus der Kirche zu stammen. Diese von Christo gestiftete sichtbare Kirche ist nun aber ein ordentlich organisirter Körper, bestehend aus verschiedenen Gliedern mit verschiedenen Funktionen, deshalb vergleicht der Apostel Paulus die Kirche mit einem Leibe Röm. 12, 4. Christus unterscheidet den Hirten von der Heerde, die Regierer und die Gemeinde, also sind nicht alle Gläubige, sondern nur einige, nämlich die Apostel und ihre rechtmäßigen Nachfolger dazu bestimmt, die andern zu leiten und zu führen. Daher Clerus und Laien. Clerus Domini und λαός. So koncentrirt sich also die Idee der Kirche κατ' ἐξοχήν in ihrem Haupte, der Hierarchie. Die zwölf Apostel waren unter Christi höchstem Episkopate vereinigt die sichtbare Repräsentation der Kirche. Sie sollten als Priester die Mysterien verwalten, als Bischöfe der Kirche vorstehen, wozu ihnen die nöthige Jurisdiktion im Schlüsselamte übertragen ward, Matth. 4, 19. 10, 5—8. Joh. 20, 21—23. Luk. 6, 13 und die übereinstimmende Tradition. Auf einer Kirchenversammlung vereinigt stellten sie die Idee der Kirche sichtbar dar. Doch ward Petrus schon vor dem Kreuzestode des Herrn von den übrigen Aposteln ausgezeichnet Matth. 16, 18 und diese höhere Stellung ward ihm nach der Auferstehung bestätigt Joh. 21, 16. 17. Andere Beweise aus Schrift und Tradition. Die Schlüsselgewalt hatte er mit den übrigen Aposteln gemein, aber er hatte die oberste Aufsicht über die Kirche, war das

sichtbare Haupt der Gemeinde, der oberste Hirte der Christenheit und besaß alle dazu gehörige Autorität, Jurisdiktion und Subordination der Übrigen unter ihm.

Die Hauptcharaktere der wahren Kirche sind nun Einheit (unitas), Allgemeinheit (universalitas) und Alterthum (antiquitas, perpetuitas). Diese drei Kennzeichen finden sich vor allen Dingen an ihrem Glauben oder an ihrer Lehre. Es giebt nur Eine Kirche, welche daran erkannt wird, daß sie Eins ist in der Lehre, die Eine Erhalterin des Einen christlichen Glaubens (Ephes. 4, 4 f. Röm. 12, 4. 1 Cor. 12, 12. Joh. 17, 20 u. a.). Diese Glaubenseinheit der Kirche spiegelt sich ab im Consensus Patrum, in den Entscheidungen der Generalconcile und in den Hauptstücken des Cultus und der Disciplin, so weit sie nicht zufällig und wandelbar, sondern nothwendig, wesentlich und unauflöslich mit der Lehre zusammenhängen. Auch prägt diese Einheit in dem sichtbaren Oberhaupte, dem Centrum der Einheit sich ab. Diese Kirche in ihrer Einheit ist nun aber auch bestimmt die ganze Welt, alle Länder, Nationen und Menschenklassen zu umfassen, daher der Name katholische Kirche. Es ist Christus hier gleichsam der Stein, der in das Meer der Welt gefallen und eine um den Mittelpunkt der Einheit, Christus in immer weiteren Kreisen sich schaarende Menge koncentrischer Kreise erzeugt hat. Was dem Gebiete dieser einheitlichen zur Allgemeinheit sich ausdehnenden Bewegung widerstrebt, gehört nicht zur Kirche. Wie in der Einheit schon das Moment der Allgemeinheit gesetzt ist, insofern es eine zur Allgemeinheit sich expandirende Einheit ist, so ist auch in beiden, der Einheit und Allgemeinheit schon der dritte Charakter, das Alterthum und die Perpetuität gegeben. Diese Eine Allgemeine Kirche stammt aus der Apostelzeit und wird dauern bis ans Ende der Tage, wie wäre sie sonst die Eine und Allgemeine? Jede neue Kirche erweist schon durch ihre Neuheit ihre Falschheit und trägt demnach die Weissagung ihres Unterganges in sich. — Aus allem bisher Bemerkten folgt schon von selbst, daß diese Kirche infallibel ist Matth. 28, 19. 20. Joh. 14, 25. 26. 16, 13 ff. 1 Tim. 3, 15. Der römische Katechismus spricht es ausdrücklich aus, daß die Kirche nicht irren könne in fide ac morum disciplina. C. I. P. 3. c. 2. Diese Unfehlbarkeit wohnt aber nur der Kirche als solcher ein, also nicht einem einzelnen Gliede derselben in seiner Isolirtheit, nicht

dem einzelnen Bischofe, nicht einmal dem obersten Bischofe an sich, sondern nur der Kirche in ihrer Idee, wie sie in der Gemeinschaft der Bischöfe auf einem Generalconcil sich in absoluter Realisation und Repräsentation darstellt. — Es folgt ferner, daß man außer dieser Kirche nicht selig werden kann, wie schon der heil. Cyprian gesagt: Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Zwar beziehen diesen Satz manche neuere Katholiken nicht auf die sogenannten materiellen Ketzer, welche von Jugend auf in Irrthum und Vorurtheil erzogen sind, denen, weil sie in unverschuldetem Irrthum sich befinden, die Seligkeit nicht abzusprechen sei, sondern nur auf die s. g. formellen Ketzer, welche in verschuldetem Irrthume sich befinden und denselben hartnäckig gegen besseres Wissen und Gewissen festhalten, doch ist diese Fassung nicht eine orthodox kirchliche im katholischen Sinne des Wortes zu nennen, denn nach dieser Unterscheidung könnte die katholische Kirche auch die Juden und Heiden nicht von der Seligkeit ausschließen. Vielmehr nach der vierten Lateransynode von 1215 unter Innocenz III., nach Clemens des VIII. Bulla Una sancta v. J. 1302, nach dem Decrete Eugen des IV. auf dem Concil zu Florenz v. J. 1441 u. s. f. auch nach der Professio fidei Tridentinae und dem Catechismus Romanus sind vielmehr Alle, welche sich nicht innerhalb der Ringmauern der römisch-katholischen Kirche befinden, ohne Unterschied der ewigen Verdammniß verfallen. — Wegen dieses Extra hanc Romanam ecclesiam nulla Salus hielt die Kirche es nun für väterliche Liebespflicht nicht nur ihre Glieder in strenger Zucht in ihrer Gemeinschaft zu erhalten, sondern auch Andere, besonders Ketzer und Schismatiker mit Gewalt dieser Gemeinschaft der Seligkeit zuzuführen. Sie hat dieselben wie Marheineke treffend sagt, von je her mit der ganzen Liebe eines heiligen Hasses so lange gequält und verfolgt, bis sie durch diese Wohlthat von mancherlei Pein und Schmerz zur Besinnung gebracht in ihrem Schooße wieder [illegible]nstimm Frieden und Seligkeit suchen. Wo die geistlichen Strafen nicht zu[illegible]achen, da muß der Kirche der weltliche Arm seine Hilfe bieten. Ecclesia enim non sitit sanguinem. — Diese höchste absolute Autorität nun, welche die Kirche im System des Katholicismus sich selbst einräumt, muß natürlich auch ihr Verhältniß zur Schrift eigenthümlich gestalten, denn auch hier ist sie das höhere, sanktionirende Princip, nicht der Schrift unterworfen, sondern sie aufbewahrend und überliefernd als

ein Depositum, dessen Werth wie Inhalt sie allein bestimmt, dessen Gebrauch im letzten Grunde ihr allein zusteht. So ist also die Lehre von der Schrift im katholischen System nur eine Fortsetzung der Lehre von der Kirche. Die Kirche hat nun folgende vier Punkte über die heilige Schrift festgesetzt, welche einer genaueren Erläuterung bedürfen:

1. Die heil. Schrift ist nicht die einzige Erkenntnißquelle des Christenthums, sondern neben ihr in gleicher Dignität die Tradition.

2. Auch die Apokryphen des A. T. gehören zur heil. Schrift.

3. Die lateinische Vulgata enthält den authentischen Text der heil. Schrift.

4. Das Recht der officiellen und untrüglichen Erklärung der heil. Schrift gehört der Kirche an.

Die ganze Offenbarung Christi und der in Seinem Geiste redenden Apostel ist der Kirche von Anfang an anvertraut. Sie ist theilweise im N. T. schriftlich verzeichnet, theilweise mündlich der Kirche überliefert und bis auf die späteste Zeit erhalten. So besteht die Offenbarung aus Schrift und Tradition, welche beide der heil. Geist der Kirche anvertraut, welche beide gleicher Ehrfurcht werth sind, pari pietatis affectu ac venerantia suscipienda, wie dies Trident. Sess. IV sich erklärt.

Der Begriff der Tradition ist nun aber ein sehr mannigfacher, wechselnder, schwer zu bestimmender Begriff, der im verschiedenen Sinne von Protestanten, älteren Kirchenvätern und späteren katholischen Schriftstellern gebraucht wird, wo denn auch je nach der verschiedenen Begriffsbestimmung auch die Werthschätzung verschieden ausfällt.

Das ist ja allerdings unleugbar, daß das Evangelium von Christo, so wie die Erzählung von seinem Leben durch die Apostel den Gemeinden mündlich überliefert ward, ehe irgend etwas davon in Schrift verfaßt war. Aber die protestantische Behauptung ist eben im Gegensatz zur katholischen, daß in dieser ganzen ursprünglichen mündlichen Tradition nichts enthalten gewesen sei, wenigstens nichts, was uns zu wissen zur Seligkeit nöthig, das nicht alsbald in unsere schriftlichen Evangelien und apostol. Briefe übergegangen und daselbst verzeichnet stünde. So sagt schon Irenäus Advers. haer. 1. c. 3: Quod

in principio praeconiaverunt Apostoli, postea per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Dabei kann zugegeben werden, daß manches nicht ausdrücklich in der Schrift verzeichnet ist, wie z. B. die Lehre und das Institut der Kindertaufe, was sich dennoch als apostolisch erweist und was auch die protestantische Kirche aus der Tradition der katholischen herübergenommen hat. Indeß die Tradition spielt hier für den Protestanten doch immer nur eine zweite und untergeordnete Rolle, die Lehre und das Institut der Kindertaufe wird dankbar als ein altkirchliches Institut an- und aufgenommen, im letzten Grunde aber doch nur beibehalten, weil es als ein göttliches und nothwendiges sich aus dem ganzen Zusammenhange der Schriftlehre erweisen läßt. Alles überhaupt, was die katholische Kirche als uralt, als apostolisch überliefert, wird von der protestantischen oder richtiger der lutherischen mit Ehrerbietung entgegen genommen, aber es wird, sei es Lehre, sei es Institut an der Schrift geprüft, beibehalten, wenn es ihr conform befunden wird, verworfen, wenn es ihr widerspricht. Und auch bei dem Beibehaltenen wird unterschieden zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen gewiß oder zweifelhaft Apostolischem oder entschieden Nachapostolischem. So wird die Kindertaufe als wesentliches, apostolisches Institut betrachtet, manche Ceremonien und Gebräuche dabei aber als unwesentlich, vielleicht zum Theil noch apostolischen, zum Theil gewiß nachapostolischen Ursprunges, jedenfalls aber von keiner absolut bindenden und ewig gültigen Bedeutung. So wird die kirchliche Trinitätslehre als eine der Schrift ganz conforme von unserer Kirche anerkannt, ja als ein großer Schatz mit dankbarer Verehrung aus der kirchlichen Tradition herübergenommen; es gilt aber für entschieden unhistorisch, wollte man die Ausdrücke οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος u. s. f. unmittelbar aus dem Munde der Apostel herleiten. — Endlich erkennt die lutherische Kirche die Tradition im nicht dogmatischen, sondern rein historischen Sinne des Wortes an. Die übereinstimmenden historischen Zeugnisse der Kirchenväter haben ihr natürlich als geschichtliche Quelle hohe Bedeutung. Die historische Bürgschaft für die Ächtheit des Ntl. Canons z. B. kann ja auch die protestantische Kirche nur aus den Berichten dieser ältesten Tradition schöpfen. Doch läßt sie in der Prüfung dieser Zeugnisse der historischen Kritik freien Lauf, und verwirft nicht etwa die Kritik an und für sich

selbst, sondern nur die freche Leichtfertigkeit in ihrer Handhabung. Auch ruht ihr im letzten Grunde wieder die Göttlichkeit und Autorität der heil. Schrift nicht in diesen historischen Zeugnissen, sondern in der Schrift selbst. So ist also jene historische Tradition eben nur eine historische und keine an und für sich selbst religiöse und dogmatische. — Auch die dogmatische Uebereinstimmung der Väter, der s. g. Consensus patrum, ist der protestantischen Kirche von hoher Bedeutung, aber einmal sucht sie ihn nicht durch geschraubte Exegese, kritiklose Annahme unächter Schriften u. dgl. m. zu erzwingen, wo er nicht vorhanden ist, und er ist in der That unendlich viel seltener vorhanden, als die katholische Kirche annimmt, und dann ist für die protestantische Kirche auch dieser consensus noch kein absolutes Orakel des heil. Geistes, sondern so sehr sie auch die Präsumption theilt, daß eine wirkliche allgemeine kirchliche Uebereinstimmung von Anfang an auf der Wahrheit ruhe, so muß doch auch dieser Consensus es sich gefallen lassen, seine Übereinstimmung mit dem geschriebenen Worte Gottes darzuthun, wenn er mit dem Stempel der Untrüglichkeit bezeichnet werden soll.

Doch mit allen diesen protestantischen Zugeständnissen ist der Katholicismus bei weitem nicht zufrieden. Denn er will eben nicht eine Tradition als untergeordnete und sekundäre, nur zur Schrift hinführende und an ihr zu bemessende Erkenntnisquelle, sondern als eine dem Schriftworte absolut coordinirte. In dieser Tradition hat er das Zaubermittel gefunden, um jeden späteren Irrthum, jedes dem Urchristenthum widersprechende Institut als ein angeblich Uraltes, vom heil. Geiste gewolltes, von Christo und den Aposteln selbst tradirtes zu sanktioniren. So sagt z. B. der berühmte Peter a Soto, der dem Tridentinum beigewohnt: Infallibilis est regula et catholica, quaecunque credit, tenet et servat ecclesia et in scripturis non habentur, illa ab Apostolis esse tradita: item quarum observationum initium, auctor et origo ignoratur, vel inveniri non potest, illas extra omnem dubitationem ab Apostolis traditas esse. Zu diesen apostolischen Traditionen rechnet er ausdrücklich: Oblationem sacrificii altaris, unctionem chrismatis, invocationem sanctorum, merita operum, primatum romani pontificis, consecrationem aquae in baptismo, totum sacramentum confirmationis, elementa, verba et effectus sacramenti ordinis,

matrimonii et extremae unctionis, orationes pro defunctis, enumerationem peccatorum sacerdoti faciendam, necessitatem satisfactionis etc.

Sehen wir nun zuvörderst etwas genauer zu, wie der Begriff der Tradition sich historisch gebildet, in welchem Sinne er in der alten Kirche vorkömmt und inwiefern die Geschichte uns berechtigt, der katholischen Werthschätzung der Tradition zu- oder abzustimmen. — Ein wie trügliches Medium die mündliche Überlieferung zur Fortpflanzung und Reinerhaltung wirklich und ächt apostolischer Lehre sei, zeigt uns schon das Zeitalter der Apostel selbst. Denn schon Paulus warnt die Gemeinden, sich nicht durch solche betrügen zu lassen, die ihnen angeblich apostolische Äußerungen tradirten. 2 Thess. 2, 2. Vgl. auch die παράδοσις τῶν ἀνθρώπων Col. 2, 8. Gleich die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte klagen ferner über die Frechheit und Lügenhaftigkeit, mit der Häretiker ihre Irrthümer auf apostolische Überlieferungen zurückzuführen wagten. Besonders trieben die Gnostiker Carpokrates, Marcion und Basilides stark ihr Unwesen mit solchen Überlieferungen Christi an seine vertrautesten Schüler, worüber Irenäus sich an verschiedenen Stellen seiner Schrift advers. haereses beschwert. Es war nun aber natürlich, daß dieser erlogenen Tradition der Häretiker gegenüber die orthodoxen Kirchenväter sich auf die wahre und ächte apostolische παράδοσις, traditio beriefen, wie sie durch den einstimmigen Consensus aller von den Aposteln selbst unmittelbar oder mittelbar gestifteten Kirchen dokumentirt war. Sie zeigten, daß diese Tradition nicht im Widerspruche, wie die der Häretiker, sondern im Einklange mit der heiligen Schrift stehe. So also setzten sie keineswegs die Tradition über die Schrift, oder schrieben ihr einen anderen Inhalt als der Schrift selber zu. Es blieb ja doch den Kirchenvätern in ihrer Polemik gegen die Gnostiker u. A. kein anderes Mittel übrig, als der falschen, der Schrift widersprechenden Tradition gegenüber, sich nicht etwa auf die Schrift selbst zu berufen, obgleich sie auch dies nicht versäumten, sondern weil die Schrift nach der Norm einer lügenhaften Tradition gedeutet wurde, die ächte, uralt apostolische, allgemeine Tradition der katholischen Kirche als eine mit der Schrift übereinstimmende geltend zu machen. Hierin lag an und für sich selbst noch gar nichts dem Geiste nach Antiprotestantisches. Und welches ist denn nun der Inhalt dieser Tradition, die bei den ältesten Kirchen-

vätern, einem Irenäus, Clemens Al., Tertullian,*) Origenes u. A. eine so große Rolle spielt? Kein anderer als wesentlich derselbe, den wir in unserem apostolischen Symbolum ausgesprochen finden, in welchem allerdings der idealistisch verflüchtigenden Richtung der Gnostiker gegenüber der historisch reale Charakter des Christenthums in seinen Grundzügen genügend gewahrt ist. Diese Tradition enthält also nichts, was nicht auch in der Schrift gegründet war, und wenn eben der Glaubensinhalt in der Form mündlicher Überlieferung, nicht des geschriebenen Wortes geltend gemacht wurde, so lag dies nur, wie bemerkt, in der eigenthümlich polemischen Stellung der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte zu den Häretikern, keineswegs war damit aber schon das spätere katholische Traditionsprincip gegeben. Allerdings kam aber daneben auch schon frühzeitig in der Kirche selbst ein Verirren in dieses Gebiet hinüber vor. Schon Papias, der noch mit den Aposteln und ihren Schülern namentlich dem Johannes und Polycarp selbst verkehrt hat, hat manches Fabelhafte, besonders kraß chiliastische Vorstellungen aus angeblicher apostolischer Überlieferung in Umlauf gesetzt; multa paradoxa, sagt Eusebius, tanquam ex traditione non scripta ad se relata adjicit, cum aliis nonnullis fabulosis. Auch hat er schon die mündlichen Traditionen geradezu der schriftlichen Lehre vorgezogen. Cogitabam me non tantum utilitatis ex libris quantum ex viva voce relaturum, sagt er bei Eusebius III, 39. Vielen Unfug trieben auch in dieser Beziehung, obgleich zu ganz anderen Zwecken die Alexandriner, ein Clemens und Origenes. Auch diese nämlich leiteten, abgesehen von der allgemeinen kirchlichen Tradition, die in der regula fidei enthalten war, ihre philosophische Geheimlehre, bestehend in mystisch-theosophisch-gnostischen Philosophemen, die nicht den πιστοῖς, sondern nur den γνωστικοῖς zugänglich wären, zum Theil historisch aus besonderen Lehren Jesu und der Apostel her, welche wegen ihrer Erhabenheit und Tiefe nur den besonders Eingeweihten und Vertrauten mitgetheilt worden und deshalb auch nicht in die Schrift übergegangen wären. Der allem falschen Idealismus fast extremartig entgegengesetzte Tertullian züchtigte besonders solche erdichtete philosophische

*) Tertull. de praescript. haeret. c. 17: Ergo non ad Scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, u. de virgg. vel. c. l.: Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit.

Traditionskrämerei. Dennoch aber hielt er sich nicht frei von der Annahme mancher angeblich apostolischer Traditionen, von freilich nicht idealistischem, sondern derb realistischem Charakter. Denn es sind bei ihm nur bestimmte äußere Institutionen und Riten, die er aus apostolischer Tradition herleitet. Selbst daß etwas nicht Sitte sei bei den Christen, ist ihm Tradition, wie die heidnische Sitte des Kranztragens. Vieles mochte nun in solchen Observanzen wirklich alt und apostolisch sein, aber das eigentlich spätere katholische Princip blickt hier doch schon bestimmt genug hervor, indem unkritisch das Alte und einmal Bestehende für apostolisch genommen ward, dann ferner eine vielleicht wirklich apostolische, jedenfalls aber zufällige und unwesentliche Observanz für wesentlich erklärt und endlich nicht erst dem Prüfsteine der Schrift unterworfen, sondern weil tradirt, dem Schriftworte gleichgestellt ward. Manche solcher angeblich apostolischen Traditionen waren noch dazu nachweislich nur in apokryphischen Evangelien enthalten. Solche Ansätze zu falscher Traditionslehre finden sich nun auch noch bei manchen andern Kirchenlehrern der vier ersten Jahrhunderte, namentlich bei Basilius und Epiphanius. Letzterer, auch sonst berühmt durch seine Unkritik, sagt geradezu Haeres. 61: Sed et traditione opus est, neque enim ex scripturis peti possunt omnia: idcirco alia scripto, traditione alia sanctissimi Apostoli reliquerunt. Auch Basilius legt der doctrina ἄγραφος, sine scripto ein großes Gewicht bei und hält die dreifache Untertauchung, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Benediktion des Taufwassers und dgl. mehr, nicht nur für apostolisch tradirt, sondern auch für ebenso wesentlich wie die Taufe selbst. Doch waren keineswegs alle Väter der ersten 4 Jahrhunderte in solchen Ansichten befangen, so sagt z. B. der Kirchengeschichtsschreiber Socrates in Hinsicht auf die, welche das 40tägige Fasten vor Ostern zu einer unverbrüchlichen apostolischen Tradition machen wollten: Quia nemo hac de re potest ostendere scriptum aliquod mandatum (ἔγγραφον παράγγελμα): manifestum est, quod apostoli illud cujusque sententiae et voluntati liberum reliquerunt. Scopus enim erat Apostolorum non de diebus festis leges ferre (νομοθετεῖν), sed rectam vitam et pietatem inducere. Mihi videtur, sicut alia multa secundum regiones in consuetudinem abierunt, ita et festum Paschatis propterea quod nemo Apostolorum quic-

quam de illo sancivit. l. V. c. 22. — Manches von diesen sog. apostolischen Traditionen ist sogar von häretischen Sekten in die Kirche übergegangen, so ist namentlich manches, was die Fasten, die Absolution und Satisfaktion betrifft aus den strengen Gebräuchen und Festsetzungen des Montanismus, welchem Tertullian selbst in späterer Zeit huldigte, geflossen und alsbald für apostolisch ausgegeben worden. So sehen wir also schon von Anfang an einen wahren und reinen und einen trüben und falschen Begriff von Tradition in der katholischen Kirche verbreitet. Es war allerdings theilweise schon durch die Väter der ersten 4 Jahrhunderte ein Princip angebahnt, was consequent verfolgt, geeignet war, jeden spätern kirchlichen Mißbrauch in Lehre, Disciplin, Verfassung und Cultus durch den Titel apostolische Tradition zu sanktioniren. Und diesen Vortheil hat denn auch die katholische Kirche gehörig ausgebeutet. Wenn schon ein Chrysostomus hom. in 2 Thess. 2, 14 sagt: Non omnia tradiderunt Apostoli per literas, sed multa sine scripturis et ea quoque fide digna sunt. Quamobrem ecclesiae quoque traditionem censeamus fide dignam. Est traditio; nihil quaere amplius, so sehen wir in diesem ächt katholischen Worte schon die Bestimmungen der 4. Session des Tridentinums im vollen Anzuge begriffen. Der große Unterschied war nur der, daß in dem Maaße, als die Kirche der Apostelzeit noch wirklich nahe stand, und die Mißbräuche erst allmählich einrissen, das falsche und noch dazu noch gar nicht allgemein verbreitete und durchgebildete Princip auch noch nicht seine praktisch schädlichen Consequenzen so maaßlos wie später entwickeln konnte. Wir brauchen nun aber hier, nachdem wir den Keim und das Naturgemäße seiner weiteren Entwickelung nachgewiesen, nicht den geschichtlichen Verlauf durch die einzelnen Jahrhunderte weiter zu verfolgen, sondern nachdem wir gesehen, was Protestantismus und ältere Kirchenväter für einen Begriff mit Tradition verbinden, können wir nun gleich die Lehre des tridentinischen Katholicismus selbst ausführlicher darzustellen den Versuch machen.

Wir haben nun schon als das eigentlich katholische Princip an die Spitze den Satz gestellt, daß die Erkenntnißquelle des Christenthums in der Lehre Christi und der Apostel bestehe, welche theils in Schrift übergegangen, theils mündlich fortgepflanzt und in letzterer Beziehung *παράδοσις*, traditio genannt von der Kirche aufbewahrt wird. Hier-

mit scheint zunächst das Verhältnis der Kirche zur Offenbarung noch kein wesentlich vom Sinne des Protestantismus verschiedenes zu sein. Zwar haben wir hier die Offenbarung in zwei Bäche zertheilt und abgeleitet, ins verbum scriptum und die traditio non scripta, und letztere öffnet allerdings jedem dem geschriebenen Worte zum Theil direkt entgegengesetzten Irrthume Thür und Thor. Es ist auch bekannt genug, wie sehr der Katholicismus von jeher aller ächten Kritik und Historie in der Anerkennung sog. apostolischer Traditionen Hohn gesprochen hat. Immerhin scheint doch aber die Kirche zunächst noch dieser Offenbarung in Schrift und Tradition untergeordnet und wie im Protestantismus allein an die Schrift, so im Katholicismus an Schrift und Tradition gebunden. Allein dies widerspräche ja doch dem Begriff der katholischen Kirche von sich selbst, nach welchem sie die Kirche überall die absolute Priorität und Autorität besitzt. Und in der That verhält sich die Sache genauer betrachtet gerade umgekehrt. Die Kirche ist nicht an die Offenbarung, sondern die Offenbarung ist an die Kirche gebunden. Die Kirche bestand ursprünglich aus Christo und den Aposteln und nach der Himmelfahrt des Herrn aus Petro, dem Stellvertreter Christi und den Aposteln, deren Haupt und Centrum Petrus bildete. Sie waren die Träger des der Kirche innewohnenden heiligen Geistes.

Ihre Offenbarungen waren also nichts anderes als Offenbarungen, welche der heilige Geist der Kirche aussprach. Diese Offenbarungen wurden nun ihren Nachfolgern den Bischöfen tradirt, den Bischöfen d. h. der Kirche. Daß es nun aber wirklich Offenbarungen Gottes seien, das erwiesen sie nicht, wie der Protestantismus sagt, durch sich selbst, sondern das erwies der in den Bischöfen d. h. in der Kirche lebende untrügliche heilige Geist, der so der Schrift und Tradition erst den Stempel der Wahrheit und Göttlichkeit aufdrückte. So ist es also in letzter Instanz die Kirche, welche die Offenbarung giebt, die Offenbarung fortpflanzt und als Offenbarung bezeugt und besiegelt und insofern steht die Kirche in der That nicht unter, sondern über Schrift und Tradition. Es könnte nun Wunder nehmen, warum die Kirche überhaupt noch heilige Schrift und apostolische Tradition als Erkenntnißquelle des Christenthumes aufführt, da sie ja derselben gar nicht zu bedürfen scheint und kraft des ihr einwohnenden heiligen Geistes sich selbst als fortwährendes Orakel der Wahrheit hinstellen könnte. Doch

ist die Kirche ja von Anfang an vollkommen, sie muß also die ganze Wahrheit schon in ihren ersten Repräsentanten ausgesprochen haben, und diese kann ihr nun auch nicht wieder verloren gehen. Die Merkmale der unitas, antiquitas, perpetuitas der wahren Kirche müssen sich natürlich vor allen Dingen an ihrer Lehre ausprägen, die also auch nur Eine continuirliche, perpetuirliche, uralte d. h. apostolische sein kann. Doch hat der Katholicismus die ihm einwohnende Gnadengabe, nöthigen Falls auch neue Offenbarungen zu schaffen, keineswegs auf Muthwillen gezogen, sondern es ist dies eins seiner Reservatrechte, von dem er seiner Zeit auch Gebrauch zu machen weiß. Denn öfter heißt ihm apostolische Tradition nicht sowohl die historisch aus dem Munde, als nur die aus dem Geiste der Apostel, welcher eben der Geist der Kirche ist, herstammende und der Kirche tradirte Offenbarung. Gewinnt er hiermit den Vortheil, wo etwa ein Institut gar zu handgreiflich späteren Ursprunges ist, nicht der Geschichte die schnödeste Gewalt anthun zu müssen, weil er nun nicht nöthig hat es aus der Apostel Zeit, sondern nur aus der Apostel Geist herzuleiten, so scheint er dadurch wieder in den Nachtheil versetzt, eine Perfektibilität der Offenbarung und damit auch der freilich auch nach protestantischer Ansicht unverbesserlichen Kirche statuiren zu müssen. Indeß hilft hier die Distinktion zwischen einer der Kirche immer und von Anfang an unbewußt beiwohnenden, also doch immer uralten und dann erst später bei eingetretenem besonderm Bedürfnisse ihr ins Bewußtsein tretenden und somit auch von ihr offenbarten und tradirten Lehre. Man kann die erste Art der Tradition die traditio historica, diese zweite die traditio constitutiva oder productiva nennen. Diese von der Kirche später gegebenen Festsetzungen können nun aber auch öfter nur für gewisse temporelle oder lokale Bedürfnisse berechnet sein, von denen sie denn auch für Zeit und gehörigen Orts zu dispensiren die Macht hat. So wird zugegeben, daß in der ersten christlichen Zeit die Laien den Kelch im Abendmahl empfingen, die Kirche hat dann aber später in ihrer göttlichen Weisheit es zweckmäßig gefunden, ihn ihnen zu entziehen. Es steht aber auch bei ihr die Macht, ihn seiner Zeit wieder zu gestatten. — Wie nun die Kirche die Offenbarung macht, bezeugt und fortpflanzt, so ist sie es auch endlich, welche allein dieselbe untrüglich auslegt. Kann die Offenbarung sich nicht durch sich selbst, durch die ihr einwohnende Macht

der Wahrheit als Offenbarung bezeugen, sondern vermag dies nur der der Kirche innewohnende heilige Geist zu thun, so ist es natürlich, daß auch nur derselbe Geist nicht als ein dem Worte der Offenbarung, sondern als ein der Kirche einwohnender die Offenbarung d. h. Schrift und Tradition auszulegen im Stande ist. Dieser heilige Geist der Kirche spricht nun einmal in dem Consensus der Väter. Sieht man freilich von jener einfachen und ursprünglichen, patristischen Tradition, bestehend in der regula fidei, ab, so ist es gar nicht so leicht bei den mannigfach abweichenden Ansichten namentlich der Patres der ersten drei oder vier Jahrhunderte irgend wo diesen prätendirten Consensus wirklich nachzuweisen. Indeß hier hilft denn wieder Unkritik und Parhermeneia trefflich aus. Manche untergeschobene spätere Schriften werden in frühere Jahrhunderte versetzt, und viele Stellen der Patres durch gezwungene Exegese nach dem Sinne späterer und entwickelterer katholischer Lehrbestimmungen gedeutet. Das Tridentinum stellt wiederholt den Consensus Patrum als Norm der Exegese auf. Dabei bleibt freilich im Einzelnen dem gelehrten katholischen Exegeten noch ein freier Spielraum der Forschung und Auslegung. Aber statt der protestantischen aus der Schrift selbst entnommenen analogia fidei tritt als Auslegungsprincip der nicht aus der Schrift selbst entnommene, sondern neben ihr hergehende, ihr äußerlich und oft widersprechende, ja nicht einmal immer faktisch zu constatirende Consensus Patrum auf. In noch höherer und bestimmterer Weise spricht aber auch der heilige Geist der Kirche Schrift und Tradition ausdeutend in den Entscheidungen der allg. Concile sich aus. So daß also Consensus Patrum und Concilienbeschlüsse eine dritte Form und Art der Tradition bilden, die Traditio interpretativa. Denn was der heilige Geist in diesen beiden Formen geredet, das ist eben gleichfalls als traditionelles Depositum von der Kirche aufbewahrt und fortgepflanzt. Ist durch die constitutive Tradition, insofern sie doch eigentlich die Schrift macht und bezeugt, die Autorität, durch die historische Tradition die Sufficienz, so ist durch die interpretative Tradition die Perspicuität der heiligen Schrift geleugnet und somit alle protestantischen Thesen von den affectiones script. sacr. über den Haufen gestoßen. Ja es ist so besonders durch die interpretative Tradition die Tradition nicht nur der Schrift coordinirt, sondern ihr geradezu übergeordnet.

Denn was hat zuletzt das Schriftwort noch für eine Macht, wenn es jeden Sinn sich andeuten lassen muß, den die Kirche ihm beizulegen beliebt.

Haben wir nun gesehen, daß allerdings der Begriff der Tradition in der katholischen Kirche ein mannigfacher ist, so ist er doch auch wieder nur ein einfacher. Es ist Ein Princip, das sich in verschiedene Gestaltungen hinein begiebt, sich in mancherlei Formen auslegt und gliedert, denn im letzten Grunde giebt es doch nur Eine Tradition. Tradition ist das vom heil. Geiste, der in der Kirche wohnt, der Kirche Überlieferte. Dieser Geist hat ursprünglich die Offenbarung gegeben, die dann in Schrift und mündliches Wort niedergelegt als historischer Urbesitz der Kirche verblieben ist, dieser Geist redet auch noch fort, theils neue Offenbarungen gebend, theils und hauptsächlich die alten auslegend. Darum nennt Möhler, Symbolik, S. 360 ff., sich auf Conc. Trident. Sess. XIII, c. 1 beziehend, Tradition den universus ecclesiae sensus. Die Tradition, sagt er, ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort. — Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesammtheit seine sichtbare Gestalt, seine ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung. Dies Gesammtverständnis, dies kirchliche Bewußtsein ist die Tradition im subjektiven Sinne des Wortes. — Die Tradition im objektiven Sinne ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesammtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch. — Alle dogmatischen und moralischen Entwickelungen, die als Ergebnisse förmlicher Universal-Thätigkeiten betrachtet werden können, sind als Aussprüche Christi selbst zu verehren und sein Geist kehrt in all denselben wieder. — Du wirst dich der vollen und ungetheilten christlichen Religion nur in Verbindung mit ihrer wesentlichen Form, welche da ist die Kirche, bemächtigen. — Dies ist nun freilich zunächst und hauptsächlich von der traditio interpretativa gemeint, wovon Möhler selbst S. 378 noch die Tradition im engeren Sinne, die traditio historica unterscheidet. Doch sagt er selbst, daß beide innig mit einander verbunden seien. Mit dieser Möhlerschen Darstellung läßt sich demnach die von Hilgers, Symbol. Theol., S. 15 ff., der umgekehrt mit dem Tridentinum die traditio historica an die Spitze stellt, wohl vereinigen. Zwar wirft Köllner S. 353 dem Möhler in seinem Traditionsbegriff falschen Idealismus vor, und allerdings versteht das Tridentinum unter traditio non scripta nur

die traditio historica, die von Christo und den Aposteln ihren Nachfolgern, den Bischöfen, überlieferten mündlichen Lehren, indeß macht doch schon Bellarmin neben der traditio apostolica noch eine traditio ecclesiastica geltend, die erstere wäre uns also die traditio historica, allerdings im engeren und eigentlichen Sinne Tradition zu nennen, die letztere die traditio constitutiva und interpretativa und wir werden doch überhaupt bei den kurzen Andeutungen, welche die Bekenntnißschriften des Katholicismus über den Begriff der Kirche und der Tradition enthalten, wenn wir namentlich das beiderseitige Verhältniß genauer ermitteln wollen, schwerlich eine Reihe ergänzender Zwischengedanken entbehren können, vgl. auch Hase, Handbuch der protest. Polemik, S. 89. Perspiciensque hanc veritatem, sagt das Tridentinum, et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Nov. Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tam ad fidem tam ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sess. IV, decr. de canon. scripturis.

Übrigens hat schon das Tridentinum selbst in manchen von der Schrift zugestandener Maßen abweichenden rein kirchlichen Festsetzungen eine Metamorphose seines historischen Traditionsbegriffes vorgenommen und die Proteusnatur dieses Begriffes blosgelegt. Die Kategorie der traditio ecclesiastica im Unterschiede von der traditio divina, apostolica hatte schon die Professio fidei Tridentinae eingeführt. Und bei der faktischen und praktischen Gleichwerthung beider Traditionsformen ist der Unterschied am Ende nur der, daß traditio apostolica die aus dem Munde, traditio ecclesiastica die aus dem Geiste der Apostel, welcher aber der Geist der Kirche ist, herstammende Tradition ist. Vgl. Johannes Delitzsch, das Lehrsystem der römischen Kirche, S. 377 ff.

Wir haben nun von den vier im Anfange festgesetzten Punkten den ersten und vierten erörtert, es bedarf noch einiger Erläuterungen des zweiten und dritten, nämlich daß die Apokryphen des Alten Testaments kanonisch, und daß der Text der lateinischen Vulgata authentisch sei. Die Apokryphen des Alten Testaments wurden nicht nur von der jüdischen Synagoge, sondern auch von der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte den kanonischen Schriften des Alten Testaments keineswegs gleichgesetzt, sondern ihnen entschieden untergeordnet. Daß nun die Synode dennoch eine so unhistorische Entscheidung traf, dazu gaben verschiedene Ursachen Veranlassung. Einmal gab die Synode auch in diesem Punkte mehr auf spätere kirchliche Observanz als auf ältere unzweifelhafte historische Zeugnisse, dann wollte sie auch in diesem Punkte, wie dies die Geschichte der Congregationsverhandlungen zeigt, sich möglichst weit von den Ketzern, den Protestanten entfernen, auch fand sie es am bequemsten, alle Bücher der lateinischen Bibel ohne weiteres in den Kanon aufzunehmen. Nur mit Pseudoesra und 3. Makkabäer ward eine Ausnahme gemacht. Endlich folgt ja aus dem katholischen Begriff von der Kirche, daß diese, über der Schrift stehend, nicht etwa in Anerkennung inspirirter Bücher an historische Zeugnisse für dieselben und an den Inhalt derselben gebunden ist, sondern daß sie eben die Macht hat, ihnen kraft der ihr einwohnenden Erleuchtung den Stempel der Göttlichkeit aufzudrücken. Gingen doch einige Katholiken in krasser Ausbildung dieses Principes so weit, daß sie behaupteten, wenn die heiligen Schriften ohne die Autorität der Kirche wären, so würden sie an sich nichts mehr gelten als die Fabeln des Äsop. Auch der dogmatische Gewinn, welcher der Kirche aus der Canonisirung der alttestamentlichen Apokryphen erwuchs, war nicht ganz gering anzuschlagen, denn manche mißbräuchliche Lehren und Institute des Katholicismus waren nur aus diesen Quellen, nicht aus den wirklich canonischen Schriften zu rechtfertigen. So die Lehre von der Fürbitte der Engel Tobias 12, 12 und der Verstorbenen 2 Macc. 15, 14 ff., Baruch 3, 4, von dem Fegfeuer und der Fürbitte der Lebendigen für die Todten 2 Macc. 12, 42 ff., von der Verdienstlichkeit guter Werke Tob. 4, 7. Wenn der Jesuit Tanner behauptet, die Kirche erklärte die Apokryphen darum als canonisch, weil einerseits das historische Zeugniß der apostolischen Kirche für sie sprach, und weil

andrerseits die Kirche ihren eigenen Geist in diesen Büchern fand, so ist nur letzteres richtig, ersteres aber falsch. Zwar sollte man meinen, daß einer Kirche, welche die Interpretation des Canons sich selbst vorbehalten und die Tradition als Erkenntnißquelle dem geschriebenen Worte beigeordnet, an dieser Erwerbung nicht so viel liegen konnte, da sie ja ohne dieselbe keineswegs mittellos war, indeß die Reichen sind oft gerade die Geizigsten, und denken, daß der des Großen nicht werth sei, der das Kleine nicht ehre.

Was nun die Vulgata betrifft, so ist die Entstehung derselben bekannt. Hieronymus übersetzte das Alte Testament aus dem hebräischen Urtexte ins Lateinische, verbesserte die alte lateinische Kirchenübersetzung des Neuen Testaments Vetus latinus oder Itala genannt, nach dem Texte alter griechischer Handschriften, und seit Gregor des Großen Zeiten kam diese Hieronymianische lateinische Bibelübersetzung zu allgemeinem kirchlichen Ansehen, wegen dieser ihrer Verbreitung eben Vulgata genannt. Die lateinische Sprache bildete ja nun aber ein bedeutendes Moment in der Darstellung der Einheit der katholischen Kirche. Seitdem Gregor der Große die lateinische Liturgie zur bleibenden Vorschrift erhoben, erschien so der Unterschied aller Nationalität kirchlich ausgeglichen. Die Eine römische Kirche stellte sich schon durch die Eine römische Sprache, in der allein alle Gläubigen Gott recht zu dienen vermochten, als die den ganzen Occident geistig beherrschende Macht dar. So war es also natürlich, daß die schon tausend Jahre in der Kirche herrschende lateinische Bibelübersetzung, welche die heilige Schrift in der heiligen Sprache der Kirche enthielt, von der Synode auch fortan für authentisch erklärt ward. Mit dieser Erklärung war nun freilich an und für sich noch nicht der hebräische und griechische Urtext als unnütz, überflüßig oder gar verboten erklärt, denn es wird das Verhältniß der Vulgata zu diesem Urtexte nicht weiter erörtert. Indeß ist es doch entschieden willkührlich, wenn neuere katholische Theologen die Meinung aufstellen, die Erklärung der Synode, daß die Vulgata die authentische Version sei, nichts anderes heiße, als daß sie unter den damals vorhandenen Übersetzungen für die beste gehalten worden sei, ohne daß die höhere Autorität des Urtextes dadurch irgend wie hätte beeinträchtigt werden sollen. Wie könnte wohl die Bestimmung der vierten Session ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae

longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat das und nur das heißen? Soll es keinen Vorwand geben, unter welchem es erlaubt ist, die Vulgata zu verwerfen, so kann auch die Divergenz des Urtextes nicht dazu berechtigen. Eine vom 17. Januar 1576 datirte Declaratio cardinalium congregationis concilii Tridentini interpretum sanktionirte die Unantastbarkeit sogar jeder Silbe und jedes Jota der Vulgata, und Melchior Canus, dem auch Bellarmin beistimmt, versteigt sich zu der Behauptung, die hebräischen und griechischen Originale seien durch die Juden und Griechen aus Feindschaft gegen Christus und seine Kirche verfälscht, wie ihm auch die Authenticität der Vulgata darauf beruht, daß die Übersetzer einen dem prophetischen verwandten Geist besessen hätten. Mag man nun auch immerhin zugeben, daß die Vulgata nicht durchweg für unverbesserlich gehalten ward, wie ja die Synode selbst eine verbesserte Ausgabe derselben decretirte, welche dann im Jahre 1592 auch Pabst Clemens VIII. zu Stande brachte, so war doch der Sinn dieses Decretes wohl nur der, die Vulgata nicht sowohl aus dem Urtexte, als durch Vergleichung der verschiedenen so sehr von einander divergirenden lateinischen Codices zu verbessern, und wenn selbst ersteres, so durfte diese Verbesserung, wenn das Hauptdecret von der Authenticität der Vulgata noch einen Sinn haben sollte, doch nur sich auf unwesentliche Punkte beziehen, was aber wesentliche, auf Lehre und Leben, Dogmatik und Moral bezügliche Sätze betrifft, da durfte die Authenticität des Sinnes, welchen die Vulgata darstellt, in keinem Falle angegriffen werden. So muß also gesagt werden, daß die Vulgata wie der Consensus Patrum als eine Interpretationsquelle der heil. Schrift zu betrachten ist, oder vielmehr daß sie selbst als von der Kirche einstimmig angenommen, einen integrirenden Bestandtheil dieses Consensus bildet. Welchen Vortheil nun aber die Vulgata dem katholischen Dogma bietet, wollen wir an einigen Beispielen klar machen. Wir wählen dazu den jetzt in der katholischen Kirche constanten clementinischen Text. Aus Genesis 14, 18 wird das Meßopfer bewiesen, denn die Vulgata liest: At vero Melchisedec proferens panem et vinum, erat enim (יְהוָה) sacerdos Dei altissimi.

Zur Zeit des Tridentinums hatte im Text noch gestanden für proferens (הוֹצִיא) obtulit. Aus Ps. 150, 1 die Anrufung der Heiligen, denn die Vulgata liest: Laudate Dominum in Sanctis (בְּקָדְשׁוֹ in sanctuario) und Hiob 5, 1, wo die Vulgata hat: et ad aliquem sanctorum converte te statt ad quem sanctorum respicies? Aus Joh. 14, 26 die Inspiration der Concilien, denn die Vulgata übersetzt: Spiritus sanctus suggeret vobis (ὑπομνήσει ὑμᾶς) quaecumque dixero vobis (εἶπον ὑμῖν). Aus Ephes. 5, 32, daß die Ehe ein Sakrament sei, denn die Vulgata liest: Sacramentum hoc magnum est (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν) u. s. w. Wenn nun auch neuere, namentlich deutsche katholische Theologen und eine freiere Schule sich auch in solchen wichtigeren Stellen weniger durch den Text der Vulgata als durch den Urtext gebunden halten, so ist einmal sehr fraglich, ob sie darin wirklich den Sinn des Tridentinums treffen, und dann darf ihre Exegese, wenn sie noch irgend wie den Schein des Ächtkatholischen retten will, doch keinenfalls den in jener Fassung der Vulgata ausgedrückten dogmatischen Sinn selbst anfechten, sondern sie muß ihn, wenn nicht aus dieser, doch aus anderen Stellen der Schrift zu erhärten suchen, oder wenigstens den Nachweis führen, daß die Schrift nirgends dem von der Tradition also fixirten Sinne widerspreche, was immerhin eine historische Unwahrheit und ein unerträglicher exegetischer Zwang bleibt.

Wir haben schon andeutend die wichtige und wesentliche Stelle bezeichnet, welche das Episkopat und das allgemeine Concil, so wie der Primat des römischen Bischofes in der Lehre des Katholicismus von der Kirche einnimmt. Wir haben aber diese Punkte noch genauer und ausführlicher zu beleuchten.

1. Vom Episkopat und allgemeinen Concilium.

Alles, was der Katholicismus von der sichtbaren Kirche im Allgemeinen aussagt, gilt doch im engern und ganz besondern Sinne vom Episkopate. Denn die Kirche besteht hier nicht wie im Protestantismus aus der Gemeinde der Gläubigen, welche nach göttlicher Ordnung die leitenden Organe und Diener am Worte aus sich hervorgehen läßt, sondern sie besteht aus der von Christo gestifteten, in verschiedenen Ab-

stufungen bestehenden Hierarchie, welcher als den nach göttlichem Rechte Regierenden die Laien so zu sagen nur aggregirt sind, welche aber durch ihren Gehorsam gegen die Herrschenden ihr Heimathsrecht in der Kirche bekunden. Schon der heil. Cyprian im 3. Jahrhundert, der bekanntlich einer der ersten unter denen war, welche die spätere Idee des Katholicismus ausbilden halfen, giebt Epist. 66 auf die Frage: Quid est ecclesia? die Antwort: Plebs sacerdoti adunatus et Pastori suo grex adhaerens. Er sagt ebendaselbst nicht nur, daß der Bischof in der Kirche, sondern daß die Kirche im Bischofe befindlich sei und behauptet, daß alle Häresien nur aus Verweigerung des Gehorsams gegen den Bischof entstanden seien. Die ersten noch von Christus selbst geweihten Bischöfe sind nun die Apostel, diese weiheten bei Vergrößerung der Gemeinde und allmählichem Absterben der Apostel neue Bischöfe, von diesen empfingen andere wieder die Ordination und so sind alle rechtmäßigen Bischöfe die wahren Nachfolger der Apostel, mit vollkommener Gewalt zu binden und zu lösen versehen und bestimmt, die Gemeinde Gottes zu regieren, deren unsichtbares Haupt Christus ist. So ist also das Episkopat göttlicher Abkunft und göttlichen Rechtes. Dies ist wenigstens die Ansicht des reinen Katholicismus; was die römische Curie dem entgegenstellt, werden wir später sehen. Das Episkopat, die höchste Spitze des Priesterthumes, schließt alle hierarchischen Grade in sich, welche es sonst noch nach göttlichem und menschlichem Rechte in der Kirche giebt. Aus göttlichem Rechte wird außer dem Episkopate noch die Bestimmung des Presbyters und Diaconus hergeleitet. Si quis dixerit, heißt es Conc. Trident. Sess. 23, can. 6. in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit. Aus blos kirchlicher, aber ursprünglich kirchlicher Verfügung vgl. Sess. 23, c. 2 stammen die Subdiaconen, Ostiarier, Lectoren, Exorcisten und Akoluthen. Was die Bischöfe vor den Priestern voraus haben, namentlich das Recht der Ordination, Confirmation und des Kirchenregimentes, das haben sie nach göttlichem Rechte voraus, unter den Bischöfen haben aber wiederum die Erzbischöfe, Primaten und Patriarchen ihre Vorrechte in Hinsicht auf hierarchische Jurisdiction nur nach menschlicher Institution voraus. So gipfelt also die Hierarchie nach göttlichem Willen und göttlichem Rechte im Epis-

kopate. Ihm hat Christus seine legislative Gewalt übertragen. In seinem Sprengel hat jeder Bischof dieses Recht, Gesetze zu geben nach den besonderen Bedürfnissen seiner Diöcese, die ihm am besten bekannt sind. Die Voraussetzung dabei ist, daß sie sich nach Gottes Wort und den kirchlichen Canonen richten. Mit der legislativen Gewalt ist die richterliche verbunden. Die Bischöfe können die Ungehorsamen und Übertreter strafen durch Excommunication. Jeder Bischof hat für seine Diöcese dasselbe Recht und dieselbe Macht, welche der Gesammtheit in Beziehung auf die allgemeine Kirche zusteht. Er kann auch eine ketzerische Meinung durch Privatentscheidung verwerfen, vorausgesetzt daß er sich dabei in Übereinstimmung mit dem allgemeinen kirchlichen Consensus erhalte. Zwar kommt die untrügliche Entscheidung über die Lehre nur einer allgemeinen Kirchenversammlung, als der sichtbaren Repräsentantin der Gesammtkirche zu; aber es ist in dem Episkopat gleichsam fortwährend eine stumme und geistige Kirchenversammlung vorhanden, die sich auch vorkommenden Falles durch das Organ Eines Bischofes aussprechen kann. Daß freilich die Entscheidung eines Bischofs das reine Organ der Kirche gewesen, wird durch die Nichteinsprache der Übrigen nur negativ bestätigt, positiv und förmlich aber geschieht dies durch die leibliche und redende Versammlung. Eine solche allgemeine Kirchenversammlung (Concilium generale, plenarium, oecumenicum) ist recht eigentlich die Repräsentation der Kirche, die Kirche selbst. Ihr kommen daher alle Rechte und Prädicate, alle Vorzüge der Kirche zu, Inspiration, Unfehlbarkeit u. s. f. Die Bischöfe sind aber allein vom heiligen Geiste zum Regiment der Kirche ausgerüstet; obgleich also auf einem Generalconcil auch Theologen, Canonisten, Äbte Platz finden, so kommt doch den Bischöfen allein eine entscheidende Stimme zu. Auf einer allgemeinen Synode brauchen gerade nicht alle Bischöfe der Christenheit persönlich zugegen zu sein, obgleich alle berufen und zugelassen werden; sondern es reicht hin, daß von allen großen Völkern die rechtgläubigsten Prälaten persönlich oder durch Briefe zugegen seien, da ja überdies die Anerkennung des Generalconcils von allen Kirchen später noch ergänzend hinzutritt. — In Zeiten der Ruhe und des Friedens bedarf es einer solchen allgemeinen Kirchenversammlung nicht, da haben die einzelnen Bischöfe in ihren Diöcesen gleiche Autorität. Entstehen Streitigkeiten, Schismas, Häresien, so tritt eine Diöcesan-,

eine Provinzial- oder Nationalsynode zusammen, je nachdem die Zerwürfnisse nur einzelne Diöcesen, Provinzen oder ein ganzes Reich betreffen. Verbreitet das Verderben sich aber durch die ganze Kirche, so ist zu seiner Heilung ein Generalconcil erforderlich, welches das höchste Glaubenstribunal und ein unfehlbarer Richter ist in allen Fällen von solcher Art. Die Art der Convocation ist nicht de jure divino bestimmt. Sie kann von einer Anzahl von Bischöfen, vom römischen Bischofe oder von weltlichen Fürsten ausgehen. Das Recht der Convocation ist ein rein geschichtliches und wechselt in den verschiedenen Entwickelungsepochen der katholischen Kirche. Bis ins neunte Jahrhundert stand dieses Recht dem Kaiser zu. Deßhalb wurden auch die acht ersten Generalconcilien zwischen den Jahren 325—868 von den Kaisern berufen, und in den Akten des achten nach Constantinopel vom Kaiser Basilius berufenen Conciles heißt es: Nostis omnes praeteritis annis ab Imperatoribus Synodos fuise coactas. Nachdem Orient und Occident getrennt und letzterer in mehrere Staaten zerfallen, stand die Convocation nicht mehr in Eines Fürsten Gewalt, sie ging deshalb naturgemäß von dem hierarchischen Mittelpunkte der abendländischen Christenheit aus. So bildete sich das päbstliche Recht der Convocation einer Generalsynode. Die Legaten übten dieses Recht im Namen des Pabstes wohl zuweilen auch ohne Einstimmung der Fürsten, doch war die gewöhnliche Ordnung, daß diese Einwilligung hinzutrat. Im Nothfalle, wenn der Pabst gestorben oder akatholischen Grundsätzen anheimgefallen ist, geht aber sein Convocationsrecht auf die in Übereinstimmung handelnden Fürsten oder Bischöfe zurück. Mit dem Convocationsrechte des Pabstes hängt auch das Recht des Vorsitzes und der Direktion einer Generalsynode zusammen, welches er entweder persönlich oder mittelbar durch seinen Legaten üben kann. Doch soll damit die Stimmfreiheit der Bischöfe dem Principe nach nicht beschränkt sein. Bis zum Concil zu Costnitz wurden diese Stimmen nach Personen abgegeben; weil aber so die Italiener ein zu großes Übergewicht erlangten, führte das Costnitzer Concil die Abstimmung nach Nationen ein, was zu Basel nachgeahmt, zu Trident aber von den Legaten glücklich hintertrieben wurde. Die Unfehlbarkeit des allgemeinen Concils erstreckt sich nur auf die mit dem Glauben und Leben wesentlich zusammenhängenden Dinge, Entscheidungen untergeordneterer Art können verbessert, zurück-

genommen und selbst von späteren Concilien verworfen werden. Die Entscheidungen einer Universalsynode über Glauben und Sitten nach Schrift und Tradition, unter untrüglicher Inspiration des heil. Geistes gegeben, bedürfen demnach auch nicht der päbstlichen Bestätigung oder Ratification, dies hieße die Idee einer Generalsynode in dem Sinne, wie wir sie bisher gefaßt, geradezu aufheben. Anders verhält es sich mit den Disciplinardecreten, zu denen aber auch die Acceptation der weltlichen Regenten hinzutreten muß. Einem Universalconcil als der sichtbaren Repräsentantin der Kirche und aller ihr von Christo verliehenen Gewalt ist auch der Pabst unterworfen. So ward es auch historisch bis zum elften Jahrhundert gehalten. Seitdem geriethen aber die Concile immer mehr in die Gewalt des Pabstes. Dazu wirkte besonders der gewaltige Gregor VII. Im ganzen Mittelalter herrschte von da an der Glaube, ein Pabst sei auch Herr eines allgemeinen Concils. Die römischen Lateran- und andere Synoden lagen ganz in der Gewalt der Päbste, die auf denselben präsidirten. Die Anmaßungen eines Innocenz III. und Bonifaz VIII. sind bekannt. Doch was zeitweilig geschichtlichen Bestand hatte, ist noch kein nothwendig integrirender Bestandtheil des ächtkatholischen Systemes. Es fehlte schon nicht an einigem Widerspruch in früheren Zeiten, das Generalconcil zu Costnitz ging aber auf die altkatholischen Grundsätze offen und unverholen zurück. Es erklärte die Superiorität eines allgemeinen Concils über den Pabst und schrieb demselben Gesetze vor. Das Concil zu Basel ahmte dieses Beispiel nach. Die Meinung des Concils zu Trident war eigentlich keine andere, und so sehr die Legaten und ihre Parthei ein offenes Aussprechen dieses Grundsatzes zu hintertreiben wußten, so konnten sie doch nicht verhindern, daß er in einigen Entscheidungen durchblickte. Gegen das Ende des 17. Jahrhunderts war diese freiere Lehre in allen Ländern so verbreitet, daß die Repräsentanten der französischen Kirche, die Erzbischöfe, Bischöfe und Deputirten der übrigen Geistlichkeit es wagen durften, im Jahre 1682 ihre vier berühmten Propositiones cleri gallicani als Fundament der gallicanischen Kirchenfreiheit zu proclamiren, unter welchen auch die sich befand, daß die Autorität der Generalconcile im Sinne der Constanzer Synode zu verstehen sei. Diese Propositionen sind in Frankreich oft wiederholt, ausdrücklich auch vom Kaiser Napoleon I. bei der Restitution der katho-

lischen Kirche in Frankreich nach den Zeiten der Revolution. Dieselbe Ansicht ist auch fast in allen katholischen Ländern Europas bald stillschweigend, bald laut gebilligt und acceptirt und trotz der papistischen Strömung, die unter dem modernen katholischen Clerus immer noch aufs Neue einzureißen beginnt, ist das Gegentheil doch bis vor Kurzem nirgends rechtlich confirmirt. Doch hat die freiere episcopale Parthei wegen der Ehrfurcht, die doch auch sie dem römischen Stuhle als dem Centrum des hierarchischen Ordo zollt, niemals erklärt, daß der Satz von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Pabst de fide sei, d. h. ein zur Seligkeit nothwendiger Glaubenssatz, und die gegentheilige papale Ansicht ist auch niemals geradezu für häretisch erklärt worden. Dicere nolumus, sagt Natalis Alexander, uti nec sentimus, doctrinam de auctoritate concilii supra romanum pontificem esse dogma fidei et oppositam opinionem esse haereticam: parcamus romanis auribus, parcamus ecclesiasticae unitati. Immerhin bleibt aber doch der Dissensus über einen so wichtigen Punkt zwischen dem Haupte und den Gliedern eine sehr bedenkliche Instanz gegen die vielgerühmte Einheit des katholischen Kirchenglaubens.

Nach der am weitesten gehenden Zählung nimmt man 21 allgemeine Concile an, so daß das letzte römische das 22. sein würde. Man kann vier Perioden derselben annehmen. Die Concilien der alten Kirche, oder die acht ersten morgenländischen; dann die abendländischen zur Zeit der höchsten Blüthe der Pabstmacht, von der ersten Lateransynode nicht lange nach Gregor VII. Tode, 1123 bis zum Concil von Vienne 1311, welches als das 15. gilt; dann die drei großen Reformationsconcile des 15. Jahrhunderts zu Pisa, Constanz und Basel, woran sich die Concile entgegengesetzter Richtung, das Florentiner und die fünfte Lateransynode 1512 anreihen; endlich die nachreformatorischen Concile, das Tridentinum und das letzte Römische.

Die ersten acht sind das zu Nicäa 325, zu Constantinopel 381, zu Ephesus 431, zu Chalcedon 451, das zweite und dritte zu Constantinopel 553 und 680, das zweite zu Nicäa 787, das achte ist doppelt vorhanden, 869 zu Constantinopel, wo der Pabst den Photius verdammen ließ, und das Gegenconcil 879, wo Photius den Pabst verdammen ließ, welches aber die griechische Kirche nicht mehr zu den

öcumenischen rechnet, deren sie nur sieben annimmt, während die abendländische Kirche das Concil von 869 als das achte zählt.

Erst in der zweiten Periode, in der die Pabstmacht auf ihren Gipfel stieg, sinken die Concile zu blos berathenden Versammlungen herab, die vier ersten derselben wurden deshalb auch im Lateran gehalten 1123, 39, 79 und unter Innocenz III. 1215, wo die Pabstgewalt auf ihrer Höhe stand, daher auch die Eingangsformel: „Wir beschließen unter Billigung der Synode." Gleichen Charakter trugen auch die zwei Concile zu Lyon und das zu Vienne 1311.

Die drei Reformationsconcile des 15. Jahrhunderts mußten doch zuletzt mit ihren episcopalistischen Grundsätzen dem Papalsystem unterliegen, und wurden durch das Florentiner und namentlich das fünfte Lateranconcil unter Julius II. gründlich zu Grabe getragen. Daher erkennt z. B. Bellarmin nur 18 concilia approbata an. Von den reformatorischen Concilien des 15. Jahrhunderts werden die von Constanz und Basel zu den conciliis partim confirmatis, partim reprobatis gerechnet, das zu Pisa wird als concilium nec manifeste probatum nec manifeste reprobatum bezeichnet.

Der Grundirrthum beider Richtungen ist die Annahme von der Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche, welche in dem höchsten kirchlichen Organe, sei es Concil oder Pabst sich ausspricht, die Frage war nur nach der verschiedenen Verfassung der Kirche, ob absolut monarchisch oder aristocratisch. Der Autorität der Kirche ist eben die Autorität der Schrift, dem unfehlbaren Lehramte die Klarheit des inspirirten und unfehlbaren Wortes Gottes entgegenzusetzen. Da der Papalismus oder Curialismus das consequentere System ist, so handelt es sich seit der Reformation eigentlich nur um die Frage: ob Curialismus oder Protestantismus.

2. Vom Primat des römischen Bischofes.

Auch in der Lehre von Primate des römischen Bischofes oder Pabstes ist sorgfältig zwischen dem zu unterscheiden, was einstimmig in der katholischen Kirche auf Grund der Schrift und Tradition de fide ist, und was bloß als Meinung der Schulen, als Opiniones der Theologen oder des Volkes betrachtet werden muß. Mit Recht sagt Marheineke System des Kathol. B. II. S. 320. „Daß es einen Primat gebe in der Kirche, durch göttliche Autorität gestiftet in und

mit der Stiftung von dieser, ist beständige, allgemeine und einstimmige Lehre der Kirche." Petrus ward von Christo unmittelbar zum Oberhaupt der Apostel und zum Mittelpunkt kirchlicher Einheit eingesetzt. Nur durch diese Centralisation der Hierarchie konnte in der Kirche Ordnung erhalten und künftigen Spaltungen vorgebeugt werden. Die Prärogative Petri vor den übrigen Aposteln ist in Schriftstellen wie Matth. 16, 18. 19. Joh. 21, 15 ff. ausgesprochen. Diese wie andere Schriftstellen seien auch von den Vätern necessario consensu von dem göttlich gestifteten Primate des Petrus verstanden worden. Die von Christo gegründete kirchliche Verfassung ist aber ewiger Dauer, es konnte demnach auch der Primat Petri nicht mit seinem Tode untergehen. Der Erbe dieses jure divino bestehenden Primates ist der Bischof zu Rom, nicht als Bischof zu Rom, sondern als Nachfolger Petri in dessen Apostelamt, Episcopat und Primat daselbst. Er ist das sichtbare Haupt der Kirche, wie Christus das unsichtbare. Ihm zu gehorchen ist aller Bischöfe Ehre und Pflicht zugleich. Diese Würde sei ihm von allen Vätern der Kirche von Anfang an zugestanden worden und er hat die mit ihr verknüpften Befugnisse und Rechte in richterlicher Entscheidung von Streitigkeiten, kirchlichen von ihm ausgehenden Verfügungen und Verordnungen, Annahme von Appellationen nach Rom, Einsetzung und Absetzung von Bischöfen u. dgl. m. von Anfang an geübt. Der Pabst ist also als Nachfolger des heil. Petrus und Vicarius Christi von diesem selbst zur Regierung seiner Kirche verordnet und dazu mit aller nöthigen Gewalt versehen worden. In dieser Allgemeinheit gehalten ist die Lehre als allgemeine katholische Kirchenlehre zu betrachten. So wird sie auch vom Trienter Concil anerkannt, welches sie wie die Lehre von der Kirche voraussetzte, und auch in einzelnen Aussprüchen, wenn auch nur beiläufig herausstellte. Deshalb gebraucht fast jede Session den Ausdruck praesidentibus tribus apostolicae sedis legatis.. Deshalb werden Sess. 13 decr. 2 de reformat. cap. 8 die Criminalfälle von Bischöfen dem Pabste reservirt, Sess. 14 decr. de poenit. erklärt, daß in gewissen Fällen die Jurisdiktion dem römischen Stuhle ausschließlich zustehe, mit Angabe des Grundes, daß dies dem Pabste gebühre pro summa potestate ei in ecclesia universa tradita, Sess. 14. decr. de extr. unct die römische Kirche aliarum omnium mater et magistra genannt, und Sess. 15 der Glaube dieser

sancta romana ecclesia, omnium ecclesiarum mater et magistra allen Gläubigen einzuschärfen anbefohlen. Die vom ganzen Clerus unterschriebene und fortwährend beschworene Professio fidei Tridentinae sagt aber ausdrücklich: Sanctam catholicam et apostolicam romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; romanoque Pontifici, b. Petri, Apostolorum Principis, successori ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo et juro. Am ausführlichsten behandelt diesen Punkt der römische Catechismus, der aber auch nur mit Zusammenstellung der Stellen aus den Kirchenvätern den Primat des römischen Bischofes als unmittelbar von Gott zur Erhaltung der kirchlichen Einheit gestiftet bezeichnet. Unus est ecclesiae rector ac gubernator, heißt es, P. I. c. 10. qu. 10. p. 123. invisibilis quidem Christus, quem aeternus pater dedit caput super omnem ecclesiam, quae est corpus ejus: visibilis autem is, qui romanam cathedram Petri Apostolorum Principis legitimus successor tenet. — De eo fuit illa omnium patrum ratio et sententia consentiens, hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam conservandam necessarium fuisse qu. 11. Endlich P. II. c. 7. qu. 24. p. 414. Praeter hos omnes catholica ecclesia rom. pont. max. quem in Ephesina Synodo Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus totius orbis terrarum Patrem et Patriarcham appellat, semper venerata est; cum enim in Petri, Apostolorum principis cathedra sedeat, in qua usque ad vitae finem sedisse constat, summum in eo dignitatis gradum et jurisdictionis amplitudinem, non quidem ullis Synodicis aut aliis humanis constitutionibus sed divinitus datam agnoscit, quamobrem omnium fidelium et episcoporum, ceterorumque antistitum, quocunque illi munere et potestate praediti sint, pater ac moderator, universali ecclesiae, ut Petri successor, Christique domini verus et legitimus vicarius in terris praesidet.

Diese einfachen Grundzüge der kirchlichen Lehre von dem Primate des römischen Bischofes, daß er der von Gott gesetzte Mittelpunkt der kirchlichen Einheit sei, sind nun aber noch mannigfacher Auslegung fähig und die Art der Auslegung giebt dieser an sich noch unbestimmten Lehre erst ihre rechte praktische Bedeutung. Es haben nun aber in

dieser Hinsicht in der katholischen Kirche von jeher zwei Hauptsysteme geherrscht, in die sich die Theologen, Mönchsorden, Prälaten und Gläubigen getheilt haben, das System des Pabstes und der römischen Curie, dem unter den Orden besonders die Jesuiten huldigten, Papal- oder Curialsystem genannt, und das System der meisten Bischöfe, der Jansenisten, der freisinnigeren Canonisten, der gallicanischen Kirche und der deutschen Kirche von Joseph II. an, weil besonders zur Vertheidigung der Rechte der Bischöfe gegen die Anmaßungen des Pabstes aufgestellt, das Episcopalsystem genannt.

Die Principien des Curialismus sind in ihrer schärfsten Ausbildung folgende:

Der Pabst ist nicht nur episcopus ecclesiae universalis, sondern er ist auch episcopus universalis, so daß er im Verhältniß zur ganzen Kirche das ist, was jeder Bischof im Verhältniß zu seiner Diöcese. Er ist eigentlich der einzige Bischof der Kirche, ergo sind nicht nur die plenitudo potestatis pontificiae und alle jura episcopalia in ihm vereinigt, sondern sie kommen auch nur ihm zu. Er ist über die ganze Kirche gesetzt, über jedes allgemeine Concil erhaben, so daß er auf Erden keinen Richter mehr über sich hat. Die Worte des Herrn Matth. 16, 18 tu es Petrus etc. zeigen, daß auf Petrus die ganze Kirche gebaut, er ist das Fundament der Kirche. Nun ruht aber das Gebäude auf dem Fundamente, nicht umgekehrt das Fundament auf dem Gebäude. Nur der Pabst hat seine Gewalt unmittelbar von Gott, die Bischöfe sind Alles durch den Pabst. Wie also auch nach dem Episcopalsysteme die Kirche in den Bischöfen sich befindet, so sind nach dem Papalsystem auch die Bischöfe in dem Pabste. Ihre Rechte sind nur unmittelbar göttlich, nur von dem unmittelbar göttlichen Rechte des Pabstes devolvirt. Demnach stehen ihm auch die maaßlosesten rechtlichen Befugnisse zu. Er hat die höchste richterliche Entscheidung, an ihn kann mit Übergehung aller mittleren Instanzen unmittelbar appellirt werden, er conferirt die geistlichen Ämter in der Kirche, und wo ein anderer sie conferirt, ist dessen Recht nur ein Ausfluß von dem seinigen. Jeder Bischof ist nur des Pabstes Vicar und Commissar. Die Bischöfe sind delegati sedis apostolicae nur in partem sollicitudinis assumti. Tritt demnach der Pabst in eine Diöcese ein, so kann er alle Rechte und Befugnisse

des dort residirenden Bischofes suspendiren und hemmen. Er hat den Suprematus jurisdictionis. Der Pabst ist auch unfehlbar. Roma locuta est, res judicata est. In seiner schroffsten Ausbildung behauptet dies System, daß er nicht nur auf einer allgemeinen Synode, oder auf dem römischen Stuhle sitzend (e cathedra entscheidend), sondern auch als Privatperson nicht irren könne. Denn Christus sagte ja zum Petrus Luk. 22: Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Deshalb sagt der Cardinal Bellarmin, Mitglied des Jesuitenordens, nicht nur de rom. pont. l. IV. c. 3 im Allgemeinen: summus Pontifex cum totam ecclesiam docet, in his quae ad fidem pertinent, nullo casu errare potest, sondern auch c. 4: Probabile est pieque credi potest, summum pontificem non solum ut pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo. Die Infallibilität des Pabstes bezieht sich also allerdings nur auf die fides und die damit im Zusammenhang stehenden controversiae. Darum haben auch die Decrete eines Generalconcils an sich nicht die geringste Kraft ohne die Confirmation des Pabstes. Erst durch die päbstliche Confirmation werden diese Decrete ratificirt und ihre dogmatischen Entscheidungen mit dem Stempel der Untrüglichkeit versehen. Das Concil ist nur eine berathende Versammlung und der Pabst kann dessen Rath annehmen oder verwerfen. Auch noch der berühmte neuere katholische Dogmatiker Klee, von dem Jesuiten Perronne ganz abgesehen, hat die Vertheidigung der Infallibilität des Pabstes übernommen, so wie auch Philipps im Kirchenrecht Vertreter des Papalsystemes ist. Das Kirchenregiment des Pabstes ist demnach absolut monarchisch und unumschränkt. Ja er ist sogar zugleich der von Gott eingesetzte Beherrscher der Welt. Auch die Gewalt der Könige ist nur ein Ausfluß aus der unbegränzten Machtfülle des Pabstes. Er ist der König der Könige, in seiner Hand befindet sich das weltliche wie das geistliche Schwert. Denn Petrus sagt ja zu Christo: Hier sind zwei Schwerter. Wird auch diese Gewalt des Pabstes über alle weltliche Macht von einigen in diesem Punkte gemäßigten Curialisten, wie von Bellarmin, nur als eine indirekte gefaßt, so daß er also direkt eigentlich keine potestas mere temporalis hat, er aber dennoch zu geistlichen Zwecken über jede potestas temporalis disponiren kann, so sind doch alle Papalisten darin einig, daß er Könige

nicht nur excommuniciren, sondern auch ein- und absetzen und die Völker vom Eide der Treue gegen ihre Fürsten dispensiren und entbinden könne. Dieses ihnen zu allen Zeiten zustehende Recht haben sie denn auch so oft geübt, als ihnen die Macht dazu zustand. Den Grund für dieses System finden die Curialisten allein in der Stelle Matth. 16, 18 ff.: dort sei Petro allein die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben und dadurch ihm nicht nur ein Vorrang, ein Vorzug vor den übrigen Aposteln, sondern eine Hoheit, ein Recht über sie eingeräumt. Die Stellen Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. 2 Cor. 10, 8. 13, 10, wo Christus den übrigen Aposteln insgesammt dieselbe Gewalt in denselben Ausdrücken überträgt, müßten (in Verbindung mit den anderen Stellen, in denen Christus den Primat Petri überhaupt eingesetzt), so erklärt werden, daß jeder seine Gewalt und Rechte ausübe unter der Regierung, Oberhoheit und Aufsicht von Petro.

Sehr verschieden von diesem Papal- oder Curialsystem ist nun das System des Episcopalismus. Doch ist die Darstellung desselben nicht leicht, weil seine Vertreter wieder in vielen Punkten von einander abweichen. Wir suchen hier möglichst nur die Allen gemeinsamen Grundzüge des Systemes zu schildern. Einverstanden sind alle Episcopalen in dem Principe, daß wenn auch Petrus und sein Nachfolger der Pabst von Christo unmittelbar zur Erhaltung der Einheit als Haupt der Kirche eingesetzt, doch auch die Apostel und ihre Nachfolger die Bischöfe als des Hauptes Glieder unmittelbar von Christo eingesetzet sind, es hat sich also nicht etwa dies göttlich gestiftete Haupt zu einem Leibe expandirt, sondern der ganze organisch gegliederte Leib ist mit seinem Haupte unmittelbar von Gott gewollt und eingesetzt. Wie demnach der Leib nichts ohne das Haupt, so doch auch umgekehrt das Haupt nichts ohne den Leib. Wo dem Petrus vom Herrn besondere Autorität und Macht, des Himmelreichs Schlüssel oder die Gewalt zu binden und zu lösen übergeben wird, da geschieht dies nicht, weil er ausschließlich als die Kirche, sondern nur weil er als Repräsentant der Kirche betrachtet wird. Was in dieser Weise ihm verliehen wird, das wird in ihm dem gesammten Episcopate verliehen. Der Herr ertheilt ja auch an anderen Stellen ausdrücklich allen Aposteln die Schlüsselgewalt, und Paulus nennt sie in Pleno (Eph. 2) die Grundsäulen der Kirche. Es ist demnach ein Attentat gegen das

göttliche Recht des Episcopats, wenn man dasselbe nur als aus der Machtfülle des Pabstes derivirt betrachten will. Specifisch und materiell steht den Bischöfen dieselbe Autorität und Gewalt wie dem Pabste zu, der Unterschied zwischen ihm und ihnen ist nur ein gradueller und formeller. Die Nothwendigkeit des Pontificats ist nur bedingt durch die Nothwendigkeit eines centralen Einheitspunktes des Episcopates. Diese Nothwendigkeit ist aber allerdings eine göttliche und ewige, und insofern ist die Superiorität des Pabstes über die Bischöfe eine nicht nur menschliche, sondern unmittelbar göttliche Anordnung und Stiftung. Dabei bleibe aber der Pabst, das sichtbare Haupt der Kirche, seiner absoluten Unterordnung unter Christus das unsichtbare Haupt der Kirche eingedenk. Als Christi Vicar hat er keine absolute, sondern nur eine ministerielle Gewalt und ist in der Ausübung derselben an das Wort seines Herrn, wie es in Schrift und Tradition und Kirchengesetzen sich ausspricht, gebunden. — Ferner daß wie in Petro ein Primat über die Apostel, so auch im Pabste Petri Nachfolger ein Primat über die Bischöfe existire, das ist allerdings nothwendige und göttliche Einrichtung und Verfügung. Daß aber gerade der Bischof der römischen Diöcese, der als solcher allen andern Bischöfen gleichsteht, für den Nachfolger Petri im kirchlichen Primate gehalten wird, das ist zufällige, menschliche Einrichtung. An sich hätte dieser Primat eben so gut etwa auf den Bischof zu Antiochien oder einen andern übergehen können und es kann demnach der päbstliche Stuhl auch fortan noch anderswo aufgeschlagen werden, als gerade zu Rom. Zwar daß der Primat von Anfang an gerade auf den römischen Bischof übertragen ward, dafür hatte man sehr schickliche Gründe und ist dies auch an sich nicht ohne Noth zu ändern. Es ward die alte Kirche dazu bestimmt, weil Petrus selbst 25 Jahre lang als Bischof zu Rom residirte und es war demnach naturgemäß, daß sein Nachfolger im Episcopate auch als sein Nachfolger im Primate betrachtet wurde. Dazu kam der Glanz der alten Welthauptstadt Rom, welcher auch dem römischen Episcopate besondern Glanz und besondere Würde verlieh und ihn demnach zum würdigsten Träger des kirchlichen Primates machte. Nur glaube deshalb der römische Bischof, der als solcher nur ein den übrigen Bischöfen gleichstehender Partikularbischof ist, nicht, daß ihm ausschließlich jure divino das Primat zustehe und meine nicht gar, er als römischer Bischof könne ohne Weiteres die übrigen

Bisthümer als ihm untergeben, die ganze Kirche nur wie eine römische Diöcese und alle einzelnen Bischöfe nur als seine Officialen, Vicarien und Delegirte betrachten. Denn wenn ihm auch der universelle Primat zusteht, so ist er doch nicht episcopus universalis in dem bezeichneten Sinne. Die Form seines Kirchenregimentes ist keineswegs eine unumschränkt monarchische, die Bischöfe sind nicht seine zu willenlosem Gehorsam verpflichteten Unterthanen, deren Rechte und Befugnisse er nach Belieben ausdehnen, beschränken, aufheben, rückgängig machen könne, denn sie haben ihre Macht nicht von ihm und nur mittelbar von Christo, sondern unmittelbar von Gott. Darum ist der Pabst auch nicht absoluter Herr eines Generalconciliums, vielmehr findet noch eine Appellation von ihm an dieses statt. Es sei demnach auch von der im Mittelalter aufgekommenen Formel, nach der der Pabst die Decrete eines Generalconcils als seine eigenen mit dem Zusatze: unter Beistimmung oder Bewilligung der heil. Kirchenversammlung publicirte, abzugehen, vielmehr hätten diese Concile ihre Beschlüsse nach Art der ersten acht Generalsynoden durch die Formel einzuleiten und zu veröffentlichen: Es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen.

Fassen wir diese Entwicklung in einige kurze Sätze zusammen, so kommt dem Pabste nach dem Episcopalsysteme nur ein suprematus ordinis zu. Er ist deshalb aber nicht nur primus inter pares, sondern er hat wahre Gewalt und wahre Vorrechte vor allen übrigen Bischöfen, nämlich die cura ecclesiae universalis, doch nur mit Zuziehung und unter Mitwirkung aller übrigen Bischöfe und nur so, daß dadurch die Rechte der anderen Bischöfe nicht geschmälert oder beeinträchtigt werden. Die Bischöfe sind nicht nur vicarii des Pabstes, sondern jeder regiert seine Diöcese jure divino. Der Pabst hat nicht die Regierung der einzelnen Kirchen, sondern nur die Oberaufsicht und Sorge für das Ganze, nicht er allein repräsentirt die Kirche, sondern er mit den Bischöfen zusammen sind die ecclesia repraesentativa. Nur als praeses eines Concils ex cathedra sprechend, d. h. die Beschlüsse desselben aussprechend ist er infallibel und nur als solcher regiert er die Kirche. Die Bischöfe regieren also auch die Kirche mit, wie ihre Diöcesen, sie sind nicht bloß in partem sollicitudinis assumti, sondern a Christo in partem potestatis vocati et instituti.

Der also auf sein richtiges Maaß herabgesetzte Primat des Pabstes

muß nun aber andrerseits, soll er nicht ein leerer Name sein, allerdings auch gewisse positive Vorrechte begründen und zwar nicht blos der Ehre und des Ranges, sondern auch der Jurisdiktion. Nur daß diese Vorrechte sich erweisen müssen als nothwendig in der Idee des Primats und in seinem wesentlichen Zwecke, der Darstellung und Erhaltung der kirchlichen Einheit gegründet, und nicht blos beruhend auf päbstlichen Anmaßungen und geschichtlichen Mißbräuchen, sondern durch den beständigen Glauben und die allgemeine Sitte der Kirche ihm einstimmig zugeschrieben.

Diese auch von dem bischöflichen Systeme dem Pabste zugeschriebenen Rechte bestehen nun etwa in folgenden Punkten.

1. Der Pabst hat das Recht und die Pflicht, für die Reinheit des Glaubens, für die Einheit und Uebereinstimmung der Glaubens- und Sittenlehre zu sorgen und selbst in letzter Instanz zu entscheiden, wenn die Kirche ihm beistimmt. Doch kann er keinen Glaubensartikel machen, seine dogmatische Sentenz ist nicht irreformabel; eben so wenig ist er untrüglich; selbst was er e cathedra spricht, gilt nichts für sich ohne die Sanktion und Reception der Kirche; nur was er e cathedra in concilio spricht, hat Gesetzeskraft, nicht weil er allein es gesprochen, sondern weil das Concil es also beliebte. Indem so die päbstliche Untrüglichkeit nur von einem allgemeinen Concil mit Einschluß des Pabstes prädicirt wird, aber als außerhalb des Concils stattfindend negirt wird, wird sie damit gerade im Sinne der Curialisten aufgehoben. Das normale Verhältniß ist freilich, daß der Pabst auch seinerseits auf Seite der Majorität des Conciles steht, ist dies aber nicht der Fall, so steht die Majorität über dem Pabste, der dann nur für einen einzelnen Bischof gilt. Ist nun so ein Pabst nicht untrüglich außer und ohne ein allgemeines Concil, so ist doch aber auch umgekehrt ein allgemeines Concil nicht untrüglich ohne den Pabst, denn es wäre widersprechend, wenn den Gliedern losgetrennt vom Haupte zukommen sollte, was dem Haupte losgetrennt von den Gliedern nicht zusteht. Wenigstens ist dies das ordnungsmäßige Verhältniß zu Zeiten der inneren Einigkeit in der Kirche. Zur Zeit des Schismas hingegen hat eine allgemeine Kirchenversammlung Untrüglichkeit auch ohne den Pabst, ja sie hat sogar das Recht den häretischen oder schismatischen Pabst, der durch Versündigung gegen den Willen des unsichtbaren und allein absoluten Hauptes der

Kirche sich seiner gottverliehenen Rechte selbst verlustig gemacht hat, abzusetzen und seiner Primates zu berauben. Das Concil constituirt sich dann gleichsam selbst als Mittelpunkt kirchlicher Einheit, welche solange unsichtbar in ihm, dem Concile latitirt, bis sie wiederum in Einer Person sichtbar wird. Ist kein allgemeines Concil versammelt, und die Entscheidung über die Wahrheit ungewiß und zweifelhaft, so kömmt es allerdings dem Pabste zu, in seiner Person die Initiative zu ergreifen, und seine Sentenz ist immer von hohem Gewichte und mit besonderer Ehrfurcht aufzunehmen, doch muß der Consensus der Kirche sie erst bestätigen, denn an sich untrüglich ist sie nicht. Deshalb hat auch:

2. Der Pabst das Vorrecht, daß in allen zweifelhaften Fällen und streitigen Sachen, welche den Zustand der Kirche betreffen, an ihn rekurrirt werden muß, besonders wo der Glaube in Gefahr steht. Es darf das Haupt darüber nicht in Ungewißheit bleiben, was in solchen Fällen von einzelnen kirchlichen Vorständen oder größeren Congregationen bestimmt worden ist. Es muß darüber an ihn referirt werden. Ihm als dem Centrum der Einheit steht es zu, der Kirche in allen Fällen der Noth Rath, Beistand, Trost, Erleuchtung zu ertheilen. Doch hat auch hier seine Entscheidung nur Gesetzeskraft, wenn sie erweislich nicht mit Schrift, Tradition und Kirchengesetzen in Widerspruch steht. Denn er hat:

3. auch das Recht über die Aufrechterhaltung und Durchführung dieser alten kirchlichen Canones, so wie über die Beobachtung neuer von der Kirche fixirter zu wachen. Wo hier etwa von irgend einer Seite aus gefehlt wird, und der Fall von der Art ist, daß die Convocation einer Synode nicht nöthig oder thunlich, da kann er auch, zumal wenn den andern Bischöfen nicht die Macht zusteht, gründliche Abhilfe zu schaffen, unmittelbar eintreten, auch die den Canones widerstrebenden Bischöfe zügeln und bestrafen. Und zwar steht ihm dieses Recht des unmittelbaren Eingreifens nicht nur da zu, wo Abweichungen von der anerkannt katholischen Lehre, sondern auch wo Uebertretungen der bestehenden Disciplinargesetze stattfinden, welche entweder durch die bischöfliche Macht allein nicht gehemmt werden können, oder gar von den Bischöfen selbst ausgehen.

Es ist nun aber aus unserer bisherigen Darstellung schon ersichtlich, daß so wesentlich auch das Episcopalsystem in seinem Principe dem

Papalsysteme entgegengesetzt ist und so wichtig die Schutzwehr ist, welche damit roh anmaßlichen Uebergriffen der Pabstgewalt entgegengestellt ist, wenn das Princip nur gehörigen Ortes mit Energie und von hinreichender Macht unterstützt geltend gemacht wird, doch andererseits die vom Systeme des Episcopalismus dem Pabste zugestandenen Vorrechte so allgemeiner und unbestimmter Art sind, daß ein kluger und mit der nöthigen Gewalt versehener Pabst daraus noch mit einem gewißen Scheine des Rechtes und der Katholicität Alles machen kann, was er nur will. Es wird hier alles auf die geschichtliche Gestaltung der päbstlichen Macht in den verschiedenen Zeitverhältnissen ankommen und die praktische Wichtigkeit des Episcopalsystems ist allerdings die, daß wenn es in einer Zeit gelungen ist, den Pabst auf die mit seinem göttlichen Primate wesentlich und nothwendig zusammenhängende Schranke der Macht zu reduciren, ihm das Recht genommen ist, diese Beschränkung als dem allgemeinen katholischen Kirchenglauben widerstreitend darzustellen, so wie den Bischöfen und Fürsten fortwährend das wirklich katholische Recht durch das Episcopalsystem eröffnet ist, gegen curialistische Uebergriffe des römischen Bischofes auf die Herbeiführung eines episcopalen Rechtszustandes zu provociren und so viel möglich ihn ins Werk zu richten.

Von den wesentlichen Vorrechten des römischen Primats, den sog. jura essentialia, necessaria, divina sind nun nach dem Episcopalsysteme die unwesentlichen und später hinzugekommenen adventitia, secundaria zu unterscheiden, die den Päbsten auch genommen werden können, weil sie nicht sowohl jure divino, als nur durch menschliche Institution, Convention, zum Theil selbst auf unerlaubten Wegen an sie gekommen sind. Dahin gehören die mancherlei Reservatrechte des päbstlichen Stuhles in Hinsicht auf die sogenannten causae majores et arduae. So das Recht der Confirmation der Wahl und der Consekration der Bischöfe, welches früher die Provinzialsynoden, besonders aber die Metropoliten und nur in seltenen Fällen die römischen Bischöfe übten, das Recht der bischöflichen Translationen aus einer Diöcese in die andere, der Absetzung der Bischöfe, die ausschließliche Gewalt, neue Kirchen einzurichten und an ihnen Bischöfe zu ordiniren, so wie auch heilig oder selig zu sprechen, die Reservation der Präbenden- und Beneficien-Collaturen, die Ertheilung des Palliums und dgl. mehr. Auch nach dem Episcopalsystem können diese Rechte dem Pabste gelassen

werden, wenn er sie nicht gegen die Kirchengesetze mißbraucht,aber sie stehen ihm nicht nothwendig und unentziehbar nach göttlichem Rechte zu, ex plenitudine potestatis, wie das Curialsystem behauptet. Zur Befestigung dieser in früheren Jahrhunderten unbekannten Reservatrechte der Päbste, welche sonst von Erzbischöfen, Bischöfen und Synoden geübt wurden, trugen besonders die berüchtigten Pseudoisidorischen Dekretalen bei, die im 9. Jahrhundert geschmiedet, angeblich das uralte kirchliche Recht enthaltend, später auch in die Sammlungen des canonischen Rechtes übergingen und nur zur Erhebung der päbstlichen Macht und zur Herabdrückung der Metropolitanrechte fabricirt waren. Da im Mittelalter die Provinzialsynoden sehr selten geworden, die Päpste es verstanden, die Bischöfe gegen ihre Metropoliten in ihr Interesse zu ziehen, so gelang es ihnen, auf diese Lügensammlung des Isidorus gestützt, ihre Macht so ungebührlich auszudehnen und zu erheben.

Außer diesen unwesentlichen Rechten des Pabstes, die man ihm lassen und nehmen kann, giebt es nun noch eine dritte Klasse von Rechten, die bloße Anmaßungen und Prätensionen und also in keinem Falle dem Pabste zuzugestehen sind, weil sie auf gar keinen, weder göttlichen noch menschlichen Rechtstitel gegründet sind. Dies die sog. jura controversa. So die auf sein angebliches universelles Episcopat gegründeten Ansprüche in allen Diöcesen der Christenheit eine mit der Gewalt des Bischofs concurrirende Jurisdiktion zu üben, also die Gewalt der Bischöfe ohne weiteres zu suspendiren und in ihren Diöcesen ganz dieselben bischöflichen Handlungen zu verrichten, wie in seiner Diöcese zu Rom. Dies kann ihm höchstens nur in Fällen der äußersten Noth zugestanden werden, wo der Mangel oder die Nachlässigkeit der bischöflichen Gewalt durch die päbstliche zu ergänzen ist. Zu den arroganten und frechen Prätensionen des päbstlichen Stuhles rechnet das Episcopalsystem ferner die Lehre: quod utriusque gladii potestas sit penes pontificem, wonach der Staat nur als ein Institut der Kirche betrachtet und dem Papste eine Obergewalt über alle weltlichen Fürsten zugeschrieben wird. Ein Bonifaz VIII. entblödete sich nicht in seiner berüchtigten Bulle unam sanctam diese Lehre in den exorbitantesten Ausdrücken einen zur Seligkeit nöthigen Glaubenssatz zu nennen, und die gegentheilige Lehre von den zwei coordinirten und mit unmittelbar göttlicher Befugniß gleich belehnten Principien und Instituten des Staates und

der Kirche als eine manichäische Ketzerei zu verdammen. Aus solchem wahrhaft monströsen Papalismus folgte dann auch ganz natürlich die die weltliche Gerichtsbarkeit fast ganz vernichtende Gewalt und Jurisdiktion der Kirche im Mittelalter, die Immunität des Klerus und die unbeschränktesten Eingriffe der Kirche in alle Angelegenheiten des Staates, Mißbräuche, die der Geist der Zeiten allmählich so abgestellt hat, daß selbst die Päbste sie kaum noch theoretisch zu rechtfertigen wagen.

Ähnlich verhält es sich endlich mit der Behauptung des nach göttlichem Rechte dem Papste zustehenden eigenen weltlichen Fürstengebietes, des angeblich vom Apostel Petrus selbst geerbten sog. patrimonium Petri. Wenn sich dieses zufällig und historisch mit dem Primate des Pabstes verbunden hat, gewiß nicht immer zum Vortheile der Kirche, ja nicht einmal mit den Ideen eines rein geistlichen Primates vereinbar, so steht es den Päbsten doch am allerwenigsten als nothwendig mit diesem Primate an sich verbunden zu. In den ersten Zeiten waren die Päbste bekanntlich, auch als sie durch Stiftungen, Vermächtnisse und Geschenke schon ansehnliche Reichthümer und Besitzungen in verschiedenen Ländern hatten, doch der Oberherrschaft der römischen Kaiser und nachher dem Exarchen von Ravenna, dem Statthalter des Kaisers zu Constantinopel, unterworfen. Darauf brachten die Päbste im 8. Jahrhundert die berühmte Sage von einer Schenkung Constantins des Großen an den römischen Bischof in Umlauf. Schon Constantin, der erste christliche Kaiser, habe das dem Papste als patrimonium Petri rechtlich zustehende Ländergebiet ihm übergeben. So war denn also was die Carolinger ihm wirklich schenkten, nur die gerechte und schuldige Erstattung eines kleinen Theiles vom Kirchenstaate. Die Unächtheit dieser Constantin'schen Donationsurkunde hat bekanntlich schon im 15. Jahrhundert der katholische Kritiker Laurentius Valla auf das Schlagendste erwiesen, so daß in neueren Zeiten auch im Vatican nicht mehr daran geglaubt wird. So sehr nun aber auch die Carolinger noch im 8. Jahrhundert aus Dankbarkeit für die ihnen vom Pabste verliehene französische Krone das Patrimonium Petri erweiterten, so blieben doch auch danach die Päbste Vasallen der fränkischen Könige, was sie bisher im Verhältniß zum griechischen Kaiser gewesen. Als aber Carl der Große aus den Händen des Pabstes statt seines bisherigen Titels eines römischen

Patricius die Krone des abendländischen Kaiserthumes empfangen hatte, da änderte sich auch die Stellung des heiligen Stuhles zum Kaiserreiche und der Welt. Alsbald errang der Pabst die Souveränität über sein weltliches Erbtheil, den Kirchenstaat, welche ihm von Napoleon I. zwar zeitweilig entrissen ward, der im Jahre 1810 den Kirchenstaat dem französischen Reiche einverleibte, ihm aber nach dem Sturze des französischen Kaisers besonders durch Preußens Mitwirkung restituirt ward.

Nach dieser Darstellung des offenbar in der Geschichte der ersten acht Jahrhunderte tief gegründeten und mit der Idee des reineren Katholicismus enge zusammenhängenden Episcopalsystems in seinem Gegensatze zu dem aus mittelalterlicher hierarchischer Anmaßung der Päbste stammende Curialismus ergiebt sich von selbst, daß die Gegensätze dieser beiden Systeme sich keineswegs in so leichter Weise verdecken und vereinigen lassen, wie Möhler es versucht, wenn er in seiner Symbolik S. 398 und 99 sagt: „Ueber das Verhältniß zwischen dem Pabste und den Bischöfen sind zwei Systeme herrschend geworden, das Episcopal- und Papalsystem, von welchen dieses, ohne die göttliche Institution der Bischöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte besonders hervorhob, jenes aber ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu leugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken suchte. Indem hiernach ein jedes das Wesen des anderen als göttlich anerkannte, bildeten sie für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze, so daß durch ihre Gegeneinanderbewegung sowohl die eigenthümliche, freiere Entwickelung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem untheilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten wurde." Denn Möhler selbst sagt in der Anmerkung, daß die allgemeinsten Bestimmungen des Episcopalsystemes die Synoden von Constanz (1414) und Basel (1431) enthielten; diese sagten aber, der Pabst sei einem allgemeinen, gesetzmäßig berufenen, die streitende Kirche repräsentirenden Concilium untergeordnet, was Möhler eine Einseitigkeit nennt, welche folgerichtig durchgeführt, die Kirche mit Vernichtung bedrohen würde. Auch könne diese scharfe Ansicht als eine bereits verschollene betrachtet werden. Das Concilium Constantiense sagt nämlich in der 4. Session: Ipsa Synodus in spiritu sancto congregata legitime generale concilium faciens, ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status vel

dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis, et reformationem generalem ecclesiae Dei in capite et in membris. Dies wurde in der 5. Session wiederholt und Verwandtes hinzugefügt, und auch das Concil zu Basel nahm beides in seiner zweiten Session wörtlich auf. Eine besonders wichtige Quelle des Episcopalismus sind nun aber die schon öfter genannten im Jahre 1682 unter Ludwig XIV. in Frankreich aufgestellten quatuor propositiones cleri gallicani, welche unter Napoleon I. der Pabst sogar zu beschwören gehalten sein sollte, und über welche in Frankreich stets als das Fundament der gallicanischen Kirchenfreiheit eifersüchtig gewacht ward. Der erste Artikel ist gegen die Anmaßungen der Päbste über die weltliche Macht gerichtet. Er lautet: Beato Petro ejusque successoribus Christi Vicariis ipsique ecclesiae rerum spiritualium et ad aeternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium, a Deo traditam potestatem, dicente Domino: regnum meum non est de hoc mundo, et iterum: reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo; ac proinde stare apostolicum illud: „omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo, quae autem sunt a Deo ordinatae sunt, itaque qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.“ Reges ergo et Principes in temporalibus nulli ecclesiasticae potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium ecclesiae directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia ac praestito fidelitatis sacramento solvi posse, eamque sententiam publicae tranquillitati necessariam, nec minus ecclesiae quam imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et Sanctorum exemplis consonam omnino retinendam. Der zweite Artikel bestätigt die schon angeführten Decrete der 4. und 5. Session des Constanzer Concils, nach welchen eine Generalsynode auch über den Pabst erhaben, und zwar wie es nach der strengsten Fassung des Episcopalsystemes und allerdings auch dem eigentlichen Sinne der Constanzer Versammlung gemäß lautet, nicht blos zur Zeit des Schisma's, wenn nämlich mehrere sich bekämpfende Päbste vorhanden sind, sondern überhaupt. Er lautet: Sic autem inesse Apostolicae Sedi ac Petri successoribus Christi

vicariis rerum Spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctae oecumenicae Synodi Constantiensis a Sede Apostolica comprobata, ipsoque Romanorum Pontificum ac totius Ecclesiae usu confirmata, atque ab Ecclesia Gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate conciliorum generalium, quae sessione quarta et quinta continentur, nec probari a gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus Concilii dicta detorqueant. Der dritte Artikel beschränkt den Umfang der päbstlichen Gewalt durch die heiligen Canonen, die provinziellen Regeln, Institute und Gewohnheiten der Landeskirchen. Er lautet: Hinc Apostolicae potestatis usum moderandum per Canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos: valere etiam regulas, mores et instituta a Regno et ecclesia gallicana recepta, Patrumque terminos manere inconcussos; atque id pertinere ad amplitudinem Apostolicae sedis, ut statuta et consuetudines tantae sedis et ecclesiarum consensione firmatae propriam stabilitatem obtineant. Der vierte Artikel ist gegen die päbstliche Unfehlbarkeit gerichtet: seinen dogmatischen Entscheidungen wird zwar eine große Bedeutung eingeräumt, aber dennoch werden sie nicht für irreformabel und dem kirchlichen Consensus sowohl außer, als auf einem Generalconcil unterworfen erklärt. Er lautet: In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit. —

Besonders für die deutsch-katholische Kirche epochemachend war die gelehrteste und gründlichste Vertheidigung des Episcopalsystems, welche der berühmte Johann Nicolaus von Hontheim, Weihbischof von Trier, im Jahre 1763 in seinem klassischen unter dem Namen des Justinus Febronius erschienenen Werke gab. Der vollständige Titel ist: Justini Febronii Icti de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis, liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus. Bullioni (Frankfurt a. M.) 1763. 4. — ed. alt. priore emendatior et multo acutior. Bull. 1765, mit

allen Vertheidigungen, Zusätzen und Anmerkungen vom Jahre 1770 bis 1774. 4 voll. 4. Das Werk wurde bald ins Deutsche, Französische, Italienische u. s. w. übersetzt und selbst in Spanien und Portugal fleißig gelesen. Febronius veranstaltete dann selbst noch einen verbesserten und mit Zusätzen vermehrten Auszug, der also als die wahre und bleibende Gesinnung des Verfassers enthaltend betrachtet werden kann, unter dem Titel: Justinus Febronius abbreviatus et emendatus i. e. de statu ecclesiae tractatus ex sacra scriptura, traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus, ab auctore ipso in hoc compendium redactus. Colon. et Francof. 1774. 4. Die Tendenz des Werkes ist, die wahren Gränzen des päbstlichen Primates genau zu bestimmen, die Rechte der Bischöfe, der Kirche und der Concilien freimüthig zu vertheidigen, und nach Vergleichung des alten und neuen Zustandes der Kirche auf Wiederherstellung der verloren gegangenen kirchlichen Freiheit den Anmaßungen des römischen Hofes gegenüber zu dringen. Der Pabst Clemens XIII. verdammte das Buch schon am 27. Februar 1764, verlangte die Unterdrückung desselben in allen deutschen Diöcesen, nannte es ein pestilenzialisches und seinen Verfasser einen Hauptfeind der römischen Kirche, qui Romanam cathedram, cui tanquam fundamento nititur catholica ecclesia, funditus evertere conatur. Den Febronius schützte der Beifall vieler Gleichgesinnter und die Zustimmung einiger Höfe. So beharrte er 15 Jahre lang bei seinen Grundsätzen trotz aller päbstlichen und jesuitischen Machinationen, ja einer Fluth von Streitschriften, die gegen sein Buch gerichtet wurden. Seine freieren Grundsätze drangen bereits allmählich in der kirchlichen und politischen Praxis durch, als plötzlich der 80jährige Greis der langen Kämpfe müde, aber aus noch bis jetzt nicht ganz ins Klare gesetzten Gründen im Jahre 1778 widerrief, was natürlich dem Pabste Pius VI. eine unmäßige Freude bereitete. Bald darauf schrieb Febronius noch seinen Commentarius in suam retractationem Pio VI. Pont. max. Kal. Nov. 1778 submissam. Francof. ad Moen. 1781. 4, worin er allerdings, seinen Widerruf auslegend, den Wunsch merken ließ, man möchte zu Rom seine Palinodie nur nicht gar zu strenge verstehen. Doch konnte natürlich des Febronius Retraction den Einfluß nicht hemmen, welchen sein Buch schon bis dahin auf die katholische Welt geübt hatte und fortwährend übte. Vgl. Fe-

bronius, Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt von Dr. Otto Mejer. Tübingen 1880. Seine Grundsätze sind trotz aller auch seitdem und erst in neuester Zeit wieder so mannigfach versuchter Anmaßungen und Übergriffe des päbstlichen Stuhles doch für die katholische Kirche ein nie ganz verlierbarer Schatz geworden.

Wenn nun auch Rom mannigfach kund gegeben, daß es nicht unfehlbar sei, so zeigte es doch andrerseits sehr consequent, daß es unverbesserlich sei. Wie unerschüttert es seinerseits durch die Febronius'schen Grundsätze sei, zeigte es bald darauf im Jahre 1786. In diesem Jahre vereinigten sich nämlich die drei geistlichen Churfürsten und Erzbischöfe von Mainz, Trier und Cöln mit dem Erzbischof von Salzburg und entwarfen die berühmte, im Febronius'schen Geiste gehaltene Emser Punctation. Die nächste Veranlassung gab der Wunsch dem unerträglich drückenden und anmaßenden Nuntienwesen Maaße und Ziel zu setzen, doch dehnten sich ihre Festsetzungen auf Reform des Kirchenrechtes im Verhältniß zu den päbstlichen Prätensionen überhaupt aus. Alle jene dem Pabste so verhaßten und noch in Febronius verdammten Grundsätze von göttlicher Institution des Episcopats und was weiter daraus abfolgt, wurde hier aufs Neue und zwar von vier mächtigen Metropoliten des Reiches aufgestellt und sanktionirt. Der Kaiser stand auf ihrer Seite. Doch die päbstliche Politik wußte wieder die Bischöfe gegen ihre Metropoliten in ihr Interesse zu ziehen, außerdem mehrere katholische Reichsstände zu gewinnen, so daß die Erzbischöfe zuletzt selbst Annäherung und Aussöhnung mit Rom suchten und sich gefallen lassen mußten, ihre Forderungen und die dazu eingeschlagenen Wege sich vom Pabste in einem eigenen 1789 als Antwort auf ihre Punktation erschienenen Manifest als unstatthaft, gesetzwidrig und gottlos darstellen zu lassen. —

So viel über die wichtigsten Quellen des Episcopalsystemes. Die fernere geschichtliche Entwickelung der päbstlichen Macht, ihre faktischen Beschränkungen oder Erweiterungen durch die Reformen Josephs II., die Aufhebung und später erfolgte Restituirung des Jesuitenordens, die französische Revolution, Napoleons Vernichtung der päbstlichen Souveränität über den Kirchenstaat, die Wiederherstellung derselben durch den Wiener Congreß und die von da an von Seiten des

Pabstes mit den verschiedenen weltlichen Fürsten geschlossenen Concordate, sowie die neuesten Angriffe der italienischen Revolution auf die weltliche Herrschaft des Pabstes muß der kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Darstellung überlassen bleiben.

Es wird nach alle dem zu sagen sein, daß das Episcopalsystem dem Geiste der römischen Kirche nicht entspricht, daß vielmehr das Curialsystem für das eigentliche und wahre System dieser Kirche zu halten sei, wie es denn auch im corpus juris canonici enthalten ist. Das Episcopalsystem ist in sich unhaltbar. Es betrachtet auch den päbstlichen Primat als das gottgesetzte Centrum unitatis ecclesiae. Wie kann aber der Pabst diese Einheit aufrecht erhalten, wenn er auch nicht Ein für die ganze Kirche bindendes Gesetz erlassen kann? Fast alle sog. jura adventitia sind necessaria also divina, wenn die unitas ecclesiae wirklich aufrecht erhalten werden soll. Der Pabst ist dann gar nicht mehr das wirkliche Haupt der Kirche, sondern das ist der Gesammtepiscopat. Der Pabst ist nur noch primus inter pares, geschäftsführender Vorstand. So bedroht der Episcopalismus die Kirche mit Zersplitterung (Quot capita tot sensus) und mit Auslieferung an den Staat, welcher allein den Episcopat der absoluten päbstlichen Monarchie gegenüber zu schützen vermag. Daher die heutigen Altkatholiken moderne Staatskatholiken. Und ist der Pabst Statthalter Christi auf Erden, wie sollte er nicht absoluter Monarch sein? Eben so unhaltbar ist die Stellung, welche der Episcopalismus den allgemeinen Concilien giebt. Einmal können dieselben gar nicht so leicht versammelt werden, wie ein Landtag. Oft dauert es lange Zeit, bis sie zu Stande zu bringen sind. Inzwischen kann das Gift der Ketzerei die ganze Kirche angesteckt haben. Sero medicina paratur, cum mala per longas invaluere moras. Der Episcopalismus räumt da zwar dem Pabste das Recht einer provisorischen Entscheidung ein, der die Gläubigen vorläufig in so weit zu gehorchen haben, ut non dogmaticetur in contrarium, wie Gerson sagt. Doch ist die Untrüglichkeit dieser provisorischen Entscheidung von der stillschweigend oder ausdrücklich hinzutretenden Beistimmung des Episcopates abhängig. Dieser Consensus wird aber in den wenigsten Fällen sicher zu constatiren sein, und wenn dann etwa endlich ein allgemeines Concil der provisorischen päbstlichen Entscheidung die Zustimmung versagt, so sind die Gläubigen bis dahin

durch Schuld des Episcopalsystems in Irrthum verführt worden. Und wenn wie gewöhnlich das Concil in eine Majorität und Minorität sich spaltet, so muß ein bloßer Majoritätsbeschluß gelten, und der die Concile inspirirende Gottesgeist hatte nicht die Macht, die Gesammtheit in allen ihren Gliedern zur Erkenntniß der Wahrheit zu leiten. Und welche Mühe ihm das auch bei den einzelnen Gliedern der Majorität macht, zeigt die Geschichte der Generalcongregationen des Tridentinums, wo der heilige Geist sich der List, Überredungskunst, Drohungen und Gewalt der päbstlichen Legaten und zuletzt des Felleisens aus Rom als hülfreichen Organes bedienen mußte, um eine Majorität zu Stande zu bringen. Diese Mühe kann er sich ersparen, wenn er nur die Eine Person des Pabstes zu inspiriren braucht. Und wie sollte der Pabst denn auch nicht als Stellvertreter Christi ebenso wie dieser infallibel sein? Deshalb sagt Holtzmann, Canon und Tradition S. 239 mit Recht, der Episcopalismus, so ehrenwerth seine Vertreter im Einzelnen sein mögen, ist doch nichts als eine große kirchliche Utopie, eine achtbare Theorie klerikaler Girondins, über deren Unfruchtbarkeit die Geschichte gerichtet hat. Ebenso urtheilt Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, Th. I, S. 189, und Oehler, Lehrbuch der Symbolik. Herausgegeben von Johannes Delitzsch. Tübingen 1876. S. 300—384: „Das Episcopalsystem und seine Unhaltbarkeit." Allerdings nun hat auch die Geschichte zu Gunsten des Curialismus entschieden. Zur Zeit des Höhepunktes der römischen Hierarchie vom 11. bis zum 15. Jahrhundert war der suprematus jurisdictionis und damit das ganze Papalsystem allgemeiner Volksglaube. Die großen Päbste jener Zeit, ein Gregor VII. und seine Nachfolger, namentlich ein Innocenz III. und Bonifaz VIII. machten es mit allem Nachdruck geltend. Die unter ihnen gehaltenen allgemeinen Concile dienten nur zum Zierrath und hatten nur den Zweck, die Feierlichkeit der päbstlichen Promulgationen zu erhöhen. Eben so stimmten auch die Canonisten und Theologen jener Zeit dem Papalsysteme zu. So das decretum Gratiani und der römische Normaltheologe Thomas von Aquino, der doctor angelicus, und auch der doctor seraphicus, Bonaventura. Die großen reformatorischen Concile des 15. Jahrhunderts konnten nur eine zeitweilige, rasch vorübergehende Erschütterung des in Theorie und Praxis herrschenden Systemes bringen. Noch während des Concils zu Basel verkündete Eugen IV.

zu Florenz aufs Neue die päbstliche Allgewalt, Pius II. bedrohte in der Bulla Execrabilis die Appellation vom Pabste an ein Generalconcil als verruchten und den alten Zeiten unbekannten Mißbrauch, als Pestgift, als irrig und verabscheuungswürdig mit der Excommunication, Leo X. erklärte auf dem Lateranconcil von 1516 in der Bulle Pastor aeternus mit der Verwerfung der pragmatischen Sanction die absolute Superiorität des Pabstes über die Concile. Daß auch auf dem Tridentinum der Episcopalismus zuletzt sein Princip verleugnet und dem Curialismus das Feld geräumt hat, zeigt die Geschichte des Concils, so wie mehrere seiner Decrete. Eben so die Professio fidei Tridentinae und der Catechismus Romanus. Seitdem haben denn auch die Päbste selbständige Entscheidungen in Lehrstreitigkeiten gegeben, so im jansenistischen Streite, im Kampfe gegen Gallicanismus und Febronius, und der Episcopat ließ sich diese Entscheidungen ruhig gefallen. Am weitesten ging Pius IX., der am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängniß dogmatisirte. Indem der Episcopat sich dem unterwarf, erkannte er damit mittelbar schon das Dogma von der Infallibilität an. Dieselbe wurde denn auch vor dem Vaticanum von neueren Dogmatikern wie Klee, Canonisten wie Philipps und Provinzialsynoden (1860 zu Köln, 1865 zu Utrecht) gelehrt. Auch das katholische Volk wußte im Grunde nicht anders. Und so war denn die feierliche Dogmatisirung des Curialsystems und der päbstlichen Infallibilität auf dem Vaticanum in der Constitutio Pastor aeternus vom 18. Juni 1870 allseitig vorbereitet. Es ist im Grunde auch hier nichts absolut Neues unter der Sonne geschehen. Übrigens beging das Vaticanum mit der Proclamirung der Infallibilität des Pabstes einen circulus vitiosus. Soll dies Concilsdecret gelten, so muß es infallibel sein, nunmehr negirt aber grade dieses Decret die Infallibilität des Concils und schreibt sie nur dem Pabste zu. Die Infallibität des Pabstes ist also nur durch ein Decret des nicht infalliblen, sondern irrthumsfähigen Concils begründet. Ist der Pabst infallibel, so kann ihm dies nur geglaubt werden, weil er es selbst behauptet, wie der Herr Christus von sich sagt: So ich von mir selber zeuge, so ist mein Zeugniß wahr, denn ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe. Daß aber Päbste öfter geirrt haben und die von der Kirche verworfene Irrlehre vertreten haben, zeigt die Dogmengeschichte. Das eclatanteste

Beispiel bietet Pabst Honorius I., das eigentliche Schmerzenskind der Infallibilisten. Vom Generalconcil zu Konstantinopel 680 ward er wegen seines Monotheletismus als Ketzer verdammt, und Pabst Leo II. bestätigte ausdrücklich diesen Beschluß. Die jesuitischen Ausflüchte katholischer Theologen wollen hier schlechterdings nicht verschlagen.

Wir sahen nun, wie das Hontheimsche Werk ad reuniendos dissidentes in religione christianos geschrieben worden. Es ist auch eine sonst von Katholiken wie Protestanten öfter ausgesprochene Ansicht, daß nur der Papalismus der katholischen Kirche der Vereinigung beider Confessionen entgegenstehe. Diese Ansicht ist aber eine ganz äußerliche und oberflächliche. Sie beruht auf einer Verkennung der wesentlichen, tief- und durchgreifenden Differenz beider Lehrsysteme. Denn einmal ist der Begriff der Kirche, des Episcopats, des allgemeinen Concils und des päbstlichen Primats auch in seiner [reinsten] episcopalen Form doch immer noch handgreiflich genug und der Idee des Protestantismus von dem Worte Gottes und der unsichtbaren Kirche diametral entgegengesetzt, und dann ist ja die Lehre von der Kirche gar nicht der einzige [ja nicht einmal der hauptsächlichste] Differenzpunkt des Katholicismus und Protestantismus, sondern dieser concentrirt sich in der Lehre beider Kirchen von der Rechtfertigung.

---

§ 2. Vom Urstande des Menschen und von der Erbsünde.

Die eigentlichen materiellen Differenzpunkte zwischen der katholischen und protestantischen Kirche liegen nicht auf dem Gebiete der Theologie im engeren Sinne, auch nicht oder doch nur in untergeordneter Weise auf dem Gebiete der Christologie, sondern wenn nicht ausschließlich, doch ganz überwiegend und vorherrschend auf dem Gebiete der Anthropologie und der enge damit zusammenhängenden Soteriologie. Gleich im Eingange der Lehre vom Menschen thun sich die tiefgreifenden Differenzen beider Systeme auf, und wie auf beiden Seiten der ursprüngliche Zustand des Menschen vor dem Falle verschieden aufgefaßt wird, so zieht sich dann diese Verschiedenheit in consequent ausgebildetem Zusammenhange durch die Lehren von der Sünde und der Errettung und Wiederherstellung des gefallenen Menschen durch die göttliche Gnade

fort. Wie aber jeder religiöse Irrthum in seinem letzten Grunde in einem Fehler in der Lehre von der Sünde, oder praktisch ausgedrückt, in mangelhafter Sündenerkenntniß d. h. im menschlichen Hochmuthe wurzelt, so ist auch im Katholicismus nicht etwa die Lehre vom Urzustande des Menschen die ursprüngliche Basis, auf der dann die Lehre von der Sünde und von der Gnade consequent weiter aufgebaut wurde, sondern es ist vielmehr umgekehrt die semipelagianische Betrachtungsweise vom gegenwärtigen Zustande des gefallenen Menschengeschlechtes, welche nicht nur vorwärts die werkgerechte Gnadenlehre, sondern auch rückwärts die eigenthümlich modificirte Lehre von dem Urzustande und dem ursprünglichen göttlichen Ebenbilde im Menschen erzeugte, die wir nun gleich genauer kennen lernen werden. — Gleichmäßig mit dem protestantischen Systeme geht nämlich der Katholicismus von dem Satze aus, daß der Mensch ursprünglich und vor dem Falle sich in einem anderen Zustande befunden habe als jetzt, daß durch den Fall des Urmenschen die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren gegangen, daß Adams Schuld seinen Nachkommen zugerechnet, daß durch ihn Sünde und Tod in die Welt gekommen sei, daß dadurch die menschliche Natur so verschlechtert und zerrüttet worden, daß der Sünder des Verdienstes Christi und der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo zu seiner Herstellung und Erlösung bedürftig sei. Aber in der concreten Bestimmung dieser noch allgemein und abstrakt gehaltenen Sätze thut sich nun alsbald der fundamentelle Dissensus hervor. — Über den Urzustand des Menschen zuvörderst (und das Ebenbild Gottes) hat die Tridenter Synode sich zwar nur kurz und schwankend, ja mit absichtlicher Zweideutigkeit ausgesprochen, aber doch so, daß nicht nur die Congregationsverhandlungen, die deutlicheren Erklärungen des Catechismus Romanus und die ganz klaren und bestimmten der berühmtesten und orthodoxesten Dogmatiker, sondern auch der ganze Zusammenhang des Lehrsystemes über den eigentlichen Sinn der Festsetzung keinen Zweifel übrig lassen kann. Es heißt Sess. V, cap. 1: primum hominem, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. Sie sagt also nicht, daß diese ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit (worin eben der Begriff des göttlichen Ebenbildes besteht), ihm anerschaffen, daß er darin oder damit geschaffen worden, sondern nur, daß er dahinein versetzt, daß

ihm die Heiligkeit und Gerechtigkeit zu Theil geworden. Andradius, der noch selbst auf der Synode zugegen gewesen, sagt in seiner defensio Tridentinae fidei catholicae ausdrücklich: Neque enim conditum, sed constitutum hominem, inquit Sancta synodus, fuisse in justitia et sanctitate. Es hat hierbei die Synode offenbar die Lehre der Scholastiker vorausgesetzt oder doch wenigstens begünstigt, daß diese ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, sondern nur eine hinzugekommene Gnadengabe Gottes (donum supernaturale, superadditum wie der scholastische terminus lautet) gewesen sei. Ist nun so die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen nicht ursprünglicher und wesentlicher Bestandtheil seiner Natur, sondern nur hinzugekommene, unwesentliche Gnadengabe Gottes, so folgt, daß auch durch den Fall und durch den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit die menschliche Natur nicht in ihrem Wesen verändert, sondern nur einer außerwesentlichen und übernatürlichen Zugabe verlustig gegangen sei. Es wird deshalb von katholischen Theologen die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit [oder das göttliche Ebenbild] mit einem Kleide verglichen, womit der erste Mensch bekleidet war, dieses ward durch den Fall ihm ausgezogen, wodurch er zwar in seiner Nacktheit dargestellt wurde, aber übrigens doch in seiner rein menschlichen Integrität verblieb, mit einem Kranze auf dem Haupte einer Jungfrau, nach dessen Verluste sie dennoch nichts desto weniger Jungfrau bleibt, und mit den Haaren Simsons, qui post crines resectos, sagt Bellarmin de gratia primi hominis, cap. 5 cum insignem illam fortitudinem divinitus acceptam amisisset, infirmus factus dicitur, non quod esset jam infirmior, quam ipsi homines ut plurimum esse soleant, sed quod esset infirmior, quam jam antea fuisset. Demgemäß wendet auch der Catechismus Romanus P. I, p. 22 das Bild vom goldenen Zügel an, wenn er sagt: Sciendum est, divinam providentiam initio creationis ut remedium adhiberet languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam originalem, qua velut aureo freno pars inferior parti superiori et pars superior Deo subjecta contineretur. Vgl. Pars I, cap. 2, quaest. 19.

Minder wesentlich und untergeordnet ist nun die mit Unrecht von

Marheineke, System des Katholicismus Bd. III, S. 12 als den eigentlich wesentlichen Differenzpunkt bezeichnete Frage: Ob bei Adam dem Empfange und Besitze des göttlichen Ebenbildes der Zeit nach noch ein früherer Zustand vorangegangen sei, ein mit scholastischem Ausdrucke sog. status purorum naturalium, zu dem erst später das donum superadditum vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit hinzutrat? Dies behaupteten allerdings die meisten Scholastiker wie Scotus, Bonaventura, Hugo de St. Victore, Alexander ab Hales. Doch ist Thomas Aq., dem auch Bellarmin sich anschließt, entgegengesetzter Meinung. De grat. prim. hom. c. 6 u. 7. Nach ihnen findet der status purorum naturalium faktisch erst nach dem Falle und Verluste des göttlichen Ebenbildes statt. Vor dem Falle läßt dieser Zustand sich nur durch Abstraktion im Begriffe gewinnen, denn das donum war ihm vom ersten Momente seiner Schöpfung an gleich beigegeben.

Läßt nun die protestantische Lehre die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen eine von Gott anerschaffene und deshalb wesentlich zur menschlichen Natur gehörige sein, so folgt, daß auch ihr des ursprünglichen Ebenbildes Verlust die menschliche Natur wesentlich verändert habe, daß, wie es dem Menschen früher natürlich war, Gott zu lieben und seinen Willen in freiem Gehorsam zu erfüllen, so ihm jetzt umgekehrt natürlich ist, in Feindschaft wider Gott und in Selbstsucht befangen dem göttlichen Willen zu widerstreben. Diese mit dem Augustin ganz übereinstimmende Lehre setzte die Synode wegen der dem Kirchenvater geschuldeten Ehrfurcht in große Verlegenheit und sie konnte die rechte Entscheidung lange nicht finden. Doch mußte das katholische Kleinod des Semipelagianismus endlich doch den Sieg davontragen. Es mußte dem Menschen auch nach dem Falle, in seinem gegenwärtigen, allerdings verschlimmerten Zustande doch die ursprüngliche Kraft und Fähigkeit zum Guten durch seine eigene Natur vindicirt werden. Durch den Sündenfall war eben nur ein außerordentlicher und hinzugekommener Vorzug verloren gegangen, die menschliche Natur blieb aber in ihrer ursprünglichen Integrität zurück.*) Zwar sind ihre Kräfte

*) Schon die Patres, besonders die Alexandriner unterschieden nach Gen. I, 26. 27 zwischen der εἰκὼν θεοῦ imago Dei und ὁμοίωσις similitudo. Die in Vernunft und Freiheit bestehende εἰκών ist integrirender Bestandtheil der

zum Guten geschwächt, aber keineswegs vernichtet, der freie Wille, das liberum arbitrium ist noch erhalten, so daß der Mensch, wenn auch von Natur Kind des Zornes und Knecht der Sünde dennoch keineswegs aller Fähigkeit beraubt ist, aus eigener Kraft Gutes nicht nur im moralischen, sondern auch im religiösen Sinne des Wortes, Gott Wohlgefälliges zu vollbringen. Der Verlust des donum superadditum et supernaturale hat den Menschen in den status purorum naturalium versetzt, in dem das liberum arbitrium wie die Synode Session VI, c. 1 es ausdrückt, viribus licet attenuatum et inclinatum, minime tamen exstinctum est. Die gegentheilige Ansicht wird im 3. Canon ausdrücklich mit dem Anathema belegt. Zur Erläuterung des Verhältnisses wenden katholische Theologen das Bild von einem Menschen an, der in eisernen Ketten liegt, die angeborene Kraft zum Gehen besitzt er fortwährend, die Ketten müssen aber erst gesprengt werden, ehe er actu zu gehen mag. So der Sünder mit seiner Kraft zu wollen. Er ist der unter die Mörder Gefallene, zwar ausgezogen und mißhandelt, aber darum doch nicht seiner ursprünglichen Natur beraubt. Sehr charakteristisch sagt Bellarmin a. a. O. c. 5: Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia est communis doctorum scholasticorum veterum et recentium. Fragen wir nun aber, worin denn eigentlich nach katholischen Begriffen jene durch den Verlust des donum superadditum eingetretene Ver-

---

menschlichen Natur, die ὁμοίωσις Produkt ihrer in der Gottesgemeinschaft sich vollziehenden religiös ethischen Entwickelung. Da nach Gen. 9, 6 die εἰκών noch vorhanden ist, so ward namentlich schon von den Scholastikern die similitudo bestehend in der justitia originalis als gratia superaddita betrachtet. Der Protestantismus identificirt imago Dei und similitudo oder justitia originalis und denkt auch letztere als concreata. Dabei unterscheidet er die imago Dei stricte dicta Gen. 1 und die imago Dei late dicta Gen. 9.

schlimmerung und Schwächung der menschlichen Natur bestehe, so ist dies keineswegs wie nach protestantischer Lehre das Princip der Gottentfremdung und der Selbstsucht, welches die menschliche Natur nach dem Falle so beherrscht, daß der Mensch nicht anders als sündigen kann und wodurch auch seine sinnlichen Triebe in Unordnung und Zerrüttung gesetzt sind, sondern es ist eigentlich nur eine den an sich guten Willen beherrschende Macht der aus dem Gleichgewicht gekommenen sinnlichen Triebe. Jener languor naturae humanae, qui ex conditione materiae oritur, wie der Cat. Rom. a. a. O. es ausdrücklich sagt. Nachdem der Zügel des donum superadditum gefallen, so hat nun auch die Materie den Zügel schießen lassen, und geht wie ein wildes Pferd mit dem Vernunftreiter durch. Nur carentia justitiae originalis, nur defectus, nicht affectus, nicht prava concupiscentia, wenigstens nicht im höheren, geistigen Sinne des Wortes. Damit hängt denn nun auch ganz consequent zusammen, daß nach dem System des Katholicismus diese prava concupiscentia der niederen Kräfte des Menschen, wenn durch die heilige Taufe der Mensch gerechtfertigt und sein Wille die Kraft zur Zähmung der Concupiscenz wiedererhalten hat, an sich gar nicht mehr als Sünde betrachtet wird. Nicht die böse Lust wird gelehrt, sondern nur die Einwilligung in dieselbe und das Vollbringen ihres Gelüstens ist Sünde. Wer da sagt, daß die Concupiscentia in renatis vere et proprie sit peccatum, wird mit dem Anathema belegt. Session V. Haec longissime distant, sagt Bellarmin a. a. O. c. 4, a vera sanaque doctrina catholicorum: quod ea quae Catholici volunt esse vulnera naturae, infirmitates, morbos, ex peccato originali relictos, ut ignorantiam, difficultatem, concupiscentiam ipsi (Protestantes) vere et proprie peccatum originis esse velint et in omnibus per Christum justificatis ita manere, ut natura sua damnare possit homines, si Deus illud imputare velit. Ob die concupiscentia in non renatis Sünde sei, sagt die Synode nicht ausdrücklich, und es folgt aus dem, was sie sagt, daß auch sie an sich nicht Sünde ist, sondern nur wegen der hinzukommenden culpa originalis. Die prava concupiscentia ist nicht peccatum, sondern nur fomes peccati. So wird auch Röm. 7 die Identificirung von ἁμαρτία und ἐπιθυμία gedeutet.

Je weniger nun der Katholicismus es mit dem tiefen Verderben,

welches die Erbsünde in der menschlichen Natur angerichtet, ernst und genau nimmt, desto leichter konnte er, abgesehen von dem Einigen Gottes- und Menschensohn, auch anderen Individuen kraft eines besonderen göttlichen Privilegiums die Freiheit von der Erbsünde zuschreiben. Dies Privilegium ward aber nur der Maria der Mutter Gottes zuerkannt. Maria war wie der Herr selbst von der Erbsünde frei und unbefleckt empfangen und konnte nicht sündigen. Die Bestimmungen des Tridentinum über diesen Punkt finden sich im Append. der Sessio V, also lautend: Declarat tamen haec ipsa S. Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones (Verordnungen) felicis recordationis Sixti Papae IV. sub poenis etc. Über ihr Freisein von aller thatsächlichen, auch läßlichen Sünde lautet der can. 23 der VI. Session: Si quis hominem semel justificatum dixerit — — posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de b. Virgine tenet ecclesia, anathema sit. Die Katholiken führen den Beweis für diese angeblich unbefleckte Empfängniß der Maria, abgesehen von Gen. 3, 15 (ipsa conteret caput tuum) und Luc. 1, 28 (κεχαριτωμένη, εὐλογημένη ἐν γυναιξίν, gratia plena, benedicta in mulieribus) hauptsächlich aus der Tradition. In den vier ersten Jahrhunderten wußte man freilich auch in der Kirche nichts von diesem Dogma. Auch der heilige Augustin sagt nur, daß die heilige Jungfrau Maria durch die höhere Gnade dessen, der ohne Sünde war, die Sünde desto leichter habe überwinden können, also von jeder Thatsünde frei geblieben sei. Und dabei blieb die griechische Kirche trotz ihres Mariencultus stehen. Weiter ging schon im 9. Jahrhundert Paschasius Radbertus, der zwar noch zugab, daß Maria in Erbsünde empfangen sei, aber lehrte, daß sie nachher im Leibe ihrer Mutter geheiligt und dann ohne Sünde geboren worden sei. Als inzwischen die Verehrung der Jungfrau Maria immer höher gestiegen, stellte endlich, so viel bekannt, zuerst der Abt Guibert im 12. Jahrhundert die Lehre auf, daß Maria durch den heiligen Geist, wie von aller wirklichen Sünde, so auch von der Erbsünde befreit gewesen. So führten denn zuerst am 8. December 1139 einige Domherren zu

Lyon in ihren Kirchen das Fest der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria ein. Dagegen erhob sich aber der heilige Bernhard von Clairvaux als gegen eine durchaus unkatholische Institution. Excepto homine Christo, sagt er ausdrücklich Epist. 174 ad Canon. Lugdunenses, universos respicit, quod unus humiliter confitetur: in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea. Maria war also auch nach dem heiligen Bernhard mit der Erbsünde empfangen, ward aber von diesem Flecken, wie es noch jetzt durch die Taufe geschieht, wie auch Paschasius Radbertus gelehrt hatte, von derselben im Mutterleibe gereinigt. Unter den Scholastikern war Petrus Lombardus derselben Meinung, Duns Scotus aber begründete zur Ehre der Virgo Deipara mit dialektischer Spitzfindigkeit die Meinung, daß Maria ohne Erbsünde gewesen sei, lehrte also die immaculata conceptio. Zwar widersprachen Thomas, Bonaventura u. A. dieser Lehre, doch verschaffte ihr Scotus durch sein Ansehen großen Einfluß, so daß sogar die Universität zu Paris den Beschluß faßte, Niemandem eine akademische Würde zu ertheilen, der nicht vorher auf jene Lehre einen förmlichen Eid abgelegt. Alsbald theilten sich die Thomisten oder Dominicaner und die Scotisten oder Franciscaner in zwei Heerlager, die sich wegen dieser Unterscheidungslehre eifrig bekämpften. Das zu Lyon zuerst nur als Privatfest gefeierte Fest der immaculata conceptio (passiva), denn die immaculata conceptio activa der virgo Deipara verstand sich von selbst, wurde inzwischen immer allgemeiner und katholischer. Im Jahre 1222 stellte eine Synode zu Oxford dieses Fest unter die jährlichen Feiertage, wiewohl noch mit dem Zusatze, daß die Feier desselben nicht wesentlich nothwendig sei. In der Mitte des 13. Jahrhunderts führten es schon die Franciscaner fast in allen ihren Kirchen ein. In England und Deutschland ward es immer populärer und regelmäßig begangen. Die Jungfrau Maria selbst bewies durch viele Wunder ihre unbefleckte Empfängniß. Endlich entschied denn im 15. Jahrhundert das Baseler Concil in der 36. Session, daß diejenige Lehre, nach welcher die Jungfrau Maria durch eine zuvorkommende Gnade Gottes von der erblichen und wirklichen Sünde stets unbefleckt geblieben sei, als eine fromme, dem Gottesdienst, dem katholischen Glauben, der gesunden Vernunft und der heiligen Schrift ganz gemäße Lehre, von allen Katholiken zu billigen

und anzunehmen sei, und daß künftig nicht mehr erlaubt sein solle, das Gegentheil zu lehren. Weil aber von allen Römischgesinnten das Ansehen des Baseler Concils seit seiner Trennung vom Pabste nicht anerkannt ward, so berief sich die Trienter Synode nicht auf die Baseler Beschlüsse, sondern auf die Constitutionen Sixtus IV. zur Bestätigung dieser Lehre. Die erste dieser Sixtinischen Constitutiones, in der von der conceptio der Maria die Rede ist, doch nur von der conceptio immaculatae virginis, nicht von der immaculata conceptio, war schon im Jahre 1477 erlassen, in der zweiten wird nicht nur Allen, welche das Fest mit Andacht feiern würden, eben so reicher Ablaß, als am Frohnleichnamsfeste ertheilt, sondern es werden auch alle diejenigen mit dem Bann bedroht, die noch öffentlich lehrten, es sei eine Todsünde, die unbefleckte Empfängniß der Maria zu glauben. Aber auch umgekehrt soll nicht gelehrt werden, der Nichtglaube an die immaculata conceptio sei Todsünde. Die Bulle des Sixtus begünstigt offenbar die Meinung der Franziskaner, wiewohl immer noch in zweideutiger Haltung. Für seine Constitutionen führt Sixtus nur die Menge der Wunder, die Vortrefflichkeit der Jungfrau und die schon ziemlich allgemeine Sitte das Fest zu feiern an. Selbst d'Ailly und Gerson im 15. Jahrhundert waren eifrige Vertheidiger der Lehre, und der letztere rechnet sie unter diejenigen Lehren, die erst neuerdings geoffenbart und erklärt worden, sowohl durch Wunder als durch den größten Theil der Kirchen. Das Tridentinum, in diesem Punkte offenbar die Lehre der Franziskaner begünstigend, suchte doch wieder durch die eigenthümliche Fassung seines Ausdruckes die Dominikaner zu schonen und ihnen möglichst genug zu thun, denn die Strafe des Bannes, auf welche es sich bezieht, hatte ja Sixtus nicht sowohl auf den gegentheiligen Glauben gesetzt, als nur auf die öffentliche Behauptung, die immaculata conceptio zu glauben, sei eine Todsünde. Deshalb wollte auch noch im 17. Jahrhundert Gregor XV. nichts entscheiden über diese Frage, obgleich Philipp III. u. IV. von Spanien durch eine eigene Gesandtschaft ihn dringend darum angingen. Doch Alexander VII. im Jahre 1661 trat ganz in Sixtus IV. Fußstapfen. Er billigte die Meinung der Franziskaner ohne das Gegentheil zu verdammen, legte den Dominikanern Stillschweigen auf und verbot ihnen, diese Lehre noch ferner zu bestreiten. Besonders in Spanien war die Lehre von der

immaculata conceptio von jeher einer der höchsten Glaubensartikel, weil in diesem Lande die Minoriten in großem Ansehn standen. Neuere aufgeklärtere Katholiken suchen sich nun von dieser Irrlehre frei zu halten, indeß so viele geschichtliche Momente sie auch für sich anzuführen vermögen, so dürften sie doch Alles in Allem, vor allen Dingen die eigentliche Meinung des Tridentinums betrachtet, gegen die eigentliche Lehre der Kirche verstoßen. Jedenfalls ist es ein ganz unhaltbarer Nothbehelf, wenn sie den Sinn der kirchlichen Festsetzung umgehend das Fest nicht festum immaculatae conceptionis b. virginis Mariae, sondern festum conceptionis virginis immaculatae nennen, wodurch es zu einem gewöhnlichen Marien-Feste degradirt wird, an dem sie die Empfängniß der reinen Jungfrau feiern.

Am betreffenden Marientage, dem Tage der Empfängniß Marias den 8. December 1854 hat nun Pius IX. in Gegenwart von 134 Bischöfen, die ihm einmüthig zuriefen: Heiliger Petrus lehre uns, stärke deine Brüder! die Lehre von der conceptio immaculata, durch Verlesung der Bulle Ineffabilis Deus, in der Peterskirche zu Rom feierlichst als fortan unverbrüchliches Dogma proklamirt. Im Chor der Peterskirche ward eine eherne Tafel eingemauert, welche versichert, daß Pius IX., diese dogmatische Bestimmung am 8. December 1854 feierlich verkündend, das sehnsüchtige Verlangen des ganzen katholischen Erdkreises erfüllt habe. Es war das erste Mal, daß ein Pabst ohne Generalconcil feierlich ein Dogma festsetzte, denn die anwesenden Bischöfe waren nur einberufene bischöfliche Notabeln. Es war dies Dogma das Lieblingsdogma Pio Nonos als Trost in seinem Elend und zugleich Dokumentation der päbstlichen Machtvollkommenheit in der tiefsten Erniedrigung des Pabstthums. Was also bis dahin in der katholischen Kirche pia sententia war, ist nun zum Dogma erhoben. Vgl. Preuß, Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängniß aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt. Berlin 1865.

Seit dieser Proklamation des Mariendogmas ist der römische Katholicismus aus einem tridentinischen in einen hypertridentinischen Katholicismus übergegangen, als welcher er sich auf dem vaticanischen Concile vollendet hat. Gleichfalls am 8. December des Jahres 1864 erließ der Pabst die berühmte Encyclica mit dem angehängten Syllabus, welcher in 80 Sätzen die Irrlehren der Zeit verurtheilt. Und auf

den 8. December 1869 ward dann das römische Generalconcil berufen, auf welchem von den 1044 Prälaten, welche das Recht haben, im Concil zu sitzen, 750 erschienen, nämlich 47 Cardinäle, 11 Patriarchen, 135 Erzbischöfe, 509 Bischöfe, 19 Äbte und 29 Ordensgenerale, während das Tridenter Concil nur mit 4 Erzbischöfen und 21 Bischöfen eröffnet ward, und die größte Zahl seiner Theilnehmer 263 betrug, welche beim Schlusse sogar auf 193 gesunken war. Doch war das vaticanische Concil im Grunde kein ökumenisches, sondern ein romanisches oder specifisch italienisches und römisches zu nennen, indem die romanischen Nationen in der Majorität, weil durch 457 Prälaten vertreten waren, während Deutschland und Ungarn zusammen nur 57 zählten.

Außer der Dogmatisirung des Syllabus und der Unfehlbarkeit des Pabstes sollte das Concil auch noch das neue Mariendogma von der Himmelfahrt Mariä verhandeln. Ist Maria sündlos, so kann sie nicht dem Tode unterworfen gewesen sein, es ist also nur consequent, wenn ihre Himmelfahrt, die bisher nur als fromme Meinung gegolten hatte, gleichfalls zum Glaubensartikel erhoben ward. Die betreffende Legende lehnt sich an Apocal. 12, 13 f. an, an das Gesicht von dem Weibe, das in die Wolken entrückt wird. Danach soll Maria ähnlich wie Henoch und Elias von der Erde weggenommen sein. Epiphanius im 4. Jahrhundert läßt die Sache noch zweifelhaft. Ausführlich begegnet uns die Legende zum ersten Male in 2 apocryphischen Schriften auf der Gränze des 4. und 5. Jahrhunderts, deren eine dem Apostel Johannes, die andere dem Bischof Melito v. Sardes untergeschoben ist. Der Herr habe ihre scheidende Seele dem Erzengel Michael übergeben und am andern Morgen auch ihren Leib in einer Wolke ins Paradies entrückt. (Moses nach, Maria vor ihrem Begräbnisse.) Noch Pabst Gelasius um 495 rechnete diese Schriften zu den apocryphischen. Doch Gregor von Tours schmückte diese Erzählung noch weiter aus und verbreitete sie im Abendlande. Auch die untergeschobenen Schriften des Dionysius Areopagita beförderten ihre Aufnahme. Ein Fest der Himmelfahrt Mariä findet sich seit dem 7. Jahrhundert im Morgenlande, seit dem 8. tritt es auch im Abendlande auf. Doch der Ausdruck assumtio Mariae war noch zweideutig, er konnte auch auf den Heimgang der erlöseten Seele zu Gott bezogen werden, wie er öfter von den Märtyrern gebraucht wird. Doch wurde die assumtio mehr und mehr

als eine leibliche gefaßt. Die bisherige fromme Meinung, die allerdings in den Gemeinden schon weit verbreitet ist, ist nun zum Glaubensartikel erhoben worden. So ist der zweite Glaubensartikel fast ganz auf Maria anwendbar: Sündlos empfangen und geboren, gelitten (Fest der 7 Schmerzen), auferstanden und gen Himmel gefahren, Theilhaberin der Herrschaft Christi, daher auch gradezu Miterlöserin genannt. So steht die römische Kirche auf dem Sprunge, aus einer Kirche Christi eine Kirche Mariä zu werden.

---

§ 3. Von der Rechtfertigung und den guten Werken.

Die durch die katholische Lehre von dem Urzustande und der Erbsünde gegebenen Voraussetzungen lassen nun schon a priori auf die Rechtfertigungslehre schließen, welche von dem Systeme wirklich auf diesen Prämissen gebaut worden ist. Verloren hat der Mensch durch den Sündenfall die übernatürliche Gnadengabe und die dadurch bewirkte vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit. Diese Gabe mit ihrer Wirkung muß ihm demnach restituirt werden. Er kann diese Wirkung nicht etwa ohne die Restitution jener Gnadengabe aus sich selbst erzeugen. Schon vor dem Falle war dies äußerst schwierig, wegen des natürlichen Antagonismus des Fleisches wider den Geist, nach dem Falle ist es aber absolut unmöglich. Denn durch die einmal geschehene Niederlage des Geistes ist des Fleisches Kraft und Übermuth so gewachsen, daß es jetzt den Geist faktisch in seine Gewalt gebracht hat, und ist auch die Freiheit des Geistes, das Gute zu wollen (das liberum arbitrium), keineswegs vernichtet, so ist sie doch so geschwächt, daß sie einer übernatürlichen Stärkung und Erhebung bedarf, um das ihr entrissene Herrscherscepter wieder zu erlangen. Daher konnte auch weder der Heide durch die Kraft der Natur, noch der Jude durch das Gesetz sich von der Herrschaft der Sünde befreien. Dies spricht das Tridentinum Sess. VI, de justificat. cap. 1 in folgenden Worten aus: Primum declarat s. Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et natura filii irae, quemadmodum

in decreto de pecc. orig. exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam literam legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in iis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Deshalb wird auch Canon I die schroff Pelagianische Lehre mit dem Anathem belegt: Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo: Anathema sit. Die Zurückführung in jenen ursprünglichen, jetzt verloren gegangenen Zustand vollkommener Heiligkeit, welche durch die göttliche Gnade geschieht, ist uns durch das Verdienst der Leiden Christi vermittelt und erworben. Meritum passionis Christi communicatur hominibus. Renascentia per meritum passionis ejus illis tribuitur. Cap. III vgl. cap. II und IV. Sehr richtig bemerkt nun Hilgers, Symbolische Theologie S. 112, daß sich nach der Darstellung der Synode im Rechtfertigungsprocesse selbst, wie er geschichtlich anhebt und fortschreitet im Erwachsenen, drei Hauptentwickelungsmomente unterscheiden lassen, 1. das Präparatorische, 2. die Rechtfertigung selbst und 3. ihr Wachsthum in gesteigerter Heiligung und Fruchtbringung.

1. Das präparatorische Moment der Rechtfertigung oder die Dispositiones ad justitiam.

Gleich auf diesem Gebiete beginnt das Zusammenwirken der göttlichen Gnade mit den dem gefallenen Sünder noch gebliebenen Kräften des freien Willens, welches sich durch den ganzen Akt der Rechtfertigung hindurch zieht. Denn wie sollte die Gnade diese Kraft unbenutzt und müßig liegen lassen, sie fordert sie vielmehr zur entschiedenen Mitwirkung auf. Zwar ergreift die göttliche Gnade die Initiative beim Werke der Bekehrung des Menschen, sie ist eine gratia praeveniens, die an sich durch keine vorhergehenden Verdienste des Menschen sollicitirt wird, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums sowohl den Sünder zum Reiche Gottes ruft, als auch auf unmittelbare und übernatürliche, innerliche Weise, anregend und unterstützend auf seinen Geist einwirkt. Aber sie hat auch eben nur diesen äußerlich advocirenden

und innerlich excitirenden Charakter. Es ist keine schöpferische, sondern eine anregende und unterstützende Gnade. Schon in der ersten Aufnahme dieser Gnadeneinwirkung muß der Mensch sich frei mitwirkend erweisen, er muß der ihn ergreifenden Gnade die Hand des liberum arbitrium entgegenstrecken, denn er kann diese Hand auch verweigern. Zwar kann er ohne die Gnade nicht durch seinen freien Willen zur Gerechtigkeit sich hinbewegen, aber er kann der ihm zuvor- und entgegenkommenden Gnade durch seinen freien Willen sie annehmend begegnen. So heißt es Conc. Trid. Sess. VI, cap. V: Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Chr. praeveniente gratia sumendum esse h. e. ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justitificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur: ita ut tangente Deo cor hominis per Sp. S. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos Domine ad te et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur. — Canon III werden sogar die, welche diese inspiratio und dieses adjutorium Sp. S. praeveniens für unnütz erklären, weil der Mensch auch ohne dasselbe auf die Rechtfertigung sich hinlänglich präpariren könne, mit dem Anathema belegt. Die erste Folge nun dieser freien Mitwirkung mit der zuvorkommenden und unterstützenden Gnade ist der Glaube an das ganze geoffenbarte Wort und die göttlichen Verheißungen, insbesondere an die geoffenbarte Wahrheit, daß der Sünder gerechtfertigt werde durch die Gnade Gottes, die in Christo Jesu ist. Deshalb ist immer der Glaube der Anfang des Heils, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung. In der Betrachtung dieses Wortes Gottes erkennt nun der Mensch seine Sünde und es befällt ihn ein heilsamer Schrecken vor der göttlichen Gerechtigkeit. Von dieser Furcht wendet er nun seine Betrachtung auf Gottes Barmherzigkeit und richtet sich dadurch

wieder auf zu der Hoffnung, daß Gott auch ihm noch um Christi willen gnädig sein werde. Hieraus erwächst denn auch die Liebe zu Gott ihrem Anfange nach, damit verknüpft sich als die negative Seite dieser Liebe der Haß wider die Sünde, d. i. die Buße, welche der Taufe vorhergehen muß, womit sich dann endlich der Vorsatz, die Taufe zu empfangen und der Vorsatz, ein neues Leben zu beginnen und die Gebote Gottes zu beobachten, verbindet. So haben wir also sieben Vorbereitungsmomente als Folge des Zusammenwirkens der anregenden Gnade und des freien Willens, welche Vorbereitungen erst vollendet sein müssen, ehe die eigentliche Gnade der Rechtfertigung dem Menschen zu Theil wird: 1. Glaube; 2. Furcht; 3. Hoffnung; 4. Liebe zu Gott; 5. Haß gegen die Sünde oder Buße; 6. Vorsatz, die Taufe zu empfangen; 7. Vorsatz, ein neues Leben zu beginnen und die Gebote Gottes zu beobachten. Die hier einschlagende Stelle des Tridentinums lautet Sess. VI. cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes deum sibi propter Christum propitium fore; illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt: ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet: denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata.

Die Erläuterung des katholischen Begriffes: Glauben findet sich u. a. Catechism. Rom. P. I. c. II. quest. 2: Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari non significat, sed ut docent sacrae literae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo, sua mysteria aperienti, firme constanterque assentitur. Quamobrem is credit (quod ad hujus loci explicationem attinet) cui aliquid sine ulla haesitatione certum et

persuasum est. — Bellarmin, de justif. l. I. c. 9, definirt den Glauben: assensum ad omnia, quae verbo dei continentur. — Diese sieben Praeparationes ad gratiam sind das sogenannte scholastische meritum de congruo, die s. g. gratia gratis data, auch wohl justificatio prima genannt. Die Nothwendigkeit dieser Präparation wird damit erwiesen, daß überhaupt keine Form empfangen werde von der Materie, ohne schuldige Disposition von dieser, wie das Holz nicht könne Feuer fangen ohne die nöthige Trockenheit. So sagt Gabriel Biel: Sicut forma non inducitur in subjectum indispositum et habens contrarium formae inducendae, ita necesse est, subjectum praeparari ad infusionem gratiae. Sent. l. IV. Dist. 14. qu. 2. — Cui hbet facienti, quod in se est et per hoc sufficienter disposito ad susceptionem gratiae, Deus infundit gratiam. Sent. l. III. Dist. 27.)

2. Die Rechtfertigung selbst.

Bei dem so vorbereiteten oder disponirten Menschen tritt nun die Rechtfertigung selbst ein. Diese Rechtfertigung ist nun aber der Etymologie des lateinischen Wortes justificatio zufolge nicht etwa ein forensischer Akt von Seiten Gottes, eine Gerechterklärung, richterliche Lossprechung von der Schuld der Sünde, sondern sie ist ein physischer oder vielmehr hyperphysischer Akt, eine innerliche, wirkliche und faktische Gerechtmachung des durch die genannten sieben Präparationes auf diese Gnadenthat Gottes Vorbereiteten. Auch dieser Gnadenthat Gottes entspricht natürlich wieder die freiwillige Aufnahme des Subjektes. Diese allerdings in einem bestimmten Momente eintretende und zwar durch das Sakrament der Taufe vermittelte Rechtfertigung besteht also nicht allein, wie schon bemerkt, in einer Vergebung der Sünden, sondern auch in einer Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen. Der Mensch wird so wirklich subjektiv aus einem Ungerechten zu einem Gerechten. Das ist aber die Wirkung des Verdienstes Christi, nicht daß dieses Verdienst ihm, dem Gläubigen, von Gott zugerechnet und er deshalb für gerecht erachtet wird, sondern daß die Liebe Gottes, d. h. die Liebe zu Gott in sein Herz ausgegossen wird und darin haftet. Zwar nicht nur die Liebe, sondern auch die Hoffnung und ein gläubiger Heilstrieb, aber vor allen Dingen doch die Liebe als die

größeste unter ihnen. Diese Gemüthszustände waren zwar schon, wie wir gesehen, in dem noch nicht Gerechtfertigten, sondern erst Präparirten vorhanden, aber doch nur erst dem Anfange und Keime nach. Sie treten jetzt erst in ihrer Fülle und wirklichen Energie hervor. So ist denn also dem Menschen durch diesen göttlichen Rechtfertigungsakt das durch den Sündenfall verlorene übernatürliche Gnadengeschenk restituirt und mit ihm die ursprüngliche Heiligkeit, die wir als innern Habitus noch von der Gerechtigkeit, als ihrer äußeren Bethätigung, unterscheiden können, und welche als faktische Liebe zu Gott in der erneuten Macht der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, der Vernunft über die Sinnlichkeit, des Willens über die materiellen Triebe besteht. Diese eingegossene Liebe ist nun aber, obgleich vollkommen, doch eines Maaßes und eines Wachsthums fähig. Sie wird im Akte der Gerechtmachung des Sünders verschiedenen Individuen in verschiedenem Maaße ertheilt, und zwar je nach dem besonderen Grade der Vorbereitung und der Mitwirkung des Einzelnen. Hier tritt also das meritum de congruo deutlich hervor, denn wenn auch die Gnade der Rechtfertigung um des Verdienstes Christi willen uns ertheilt wird, weil die Präparationes in sich keine vollgültige und vollverdienstliche Kraft haben, ja weil auch zu diesen Präparationes selbst der dazu erforderliche Gnadenbeistand uns nur um des Verdienstes Christi willen ertheilt wird, so sind die Präparationes doch keineswegs an sich absolut unverdienstlich in Beziehung auf die Gnade der Rechtfertigung, indem es nicht nur billig ist auf Seiten Gottes, daß er die durch Christi Verdienst uns erworbene Rechtfertigungsgnade um unserer Präparationen willen uns ertheile, sondern auch das Maaß dieser Rechtfertigungsgnade von ihrem Maaße abhängig ist. Die hier entwickelten Gedanken finden sich nun ihrem wesentlichen Inhalte nach Conc. Trid. Sess. VI, cap. VII ausgesprochen, wozu Canon 9, 10, 11, 12, 13 und 14 zu vergleichen. Es heißt Cap. VII: Hanc praeparationem seu dispositionem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus. Nun wird als die s. g. causa finalis dieser justificatio, die gloria Dei und die vita aeterna, als die causa efficiens die

misericordia Dei, als die causa meritoria die satisfactio Christi, als die causa instrumentalis das sacramentum baptismi angegeben und dann heißt es: denique unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque secundum mensuram, quam Sp. S. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Dann wird weiter die Rechtfertigung beschrieben als vor sich gehend dum caritas Dei per Sp. S. diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Jes. Chr., cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis ejus vivum membrum efficit. Es bleibt hier zunächst noch die Frage zu erörtern, welches die Bedeutung des unbestimmten und schwankenden Ausdruckes sei, daß die Rechtfertigung nicht sei sola peccatorum remissio sed et sanctificatio et renovatio. Die Opposition gegen die protestantische Lehre, der allerdings die Rechtfertigung des Sünders allein und ausschließlich in der Vergebung der Sünden besteht, mit Ausschluß der Heiligung und Erneuerung des Herzens, die nicht als integrirende Momente, sondern nur als Folgen der Rechtfertigung gedacht werden, ist klar. Besteht nun aber die Differenz beider Systeme blos darin, daß der Katholicismus die Heiligung, welche nach unsern Begriffen Frucht der Rechtfertigung ist, mit in den Begriff der Rechtfertigung selbst aufnimmt, so daß die coordinirten Theile der Justification Sündenvergebung und Herzenserneuerung sind? So könnte es dem Ausdrucke nach non sola peccatorum remissio sed et sanctificatio et renovatio scheinen, und immer schon würden beide Systeme weit genug auseinander gehen, wenn die Herzensheiligung als nothwendige Ergänzung der Sündenvergebung gefaßt würde, um die vor Gott geltende Gerechtigkeit voll zu machen, noch dazu, da diese Sündenvergebung selbst nicht durch den Glauben angeeignet ist und durch das meritum de congruo doch irgendwie mit verdient wäre. Hören wir aber grade die Interpre-

tation so bewährter Ausleger des Tridentinums wie ein Bellarmin war, so kommt die Sache sogar noch viel schlimmer zu stehen. Denn Bellarmin belehrt uns de justificatione lib. II c. 13: remissionem peccati esse ipsius iniquitatis et maculae in animo residentis per infusionem gratiae et justitiae mundationem. Die remissio peccatorum wäre also identisch mit der deletio peccatorum und nur die Wirkung oder eigentlich nur die negative Seite der eingegossenen positiven Gerechtigkeit. Wie die Sonne, sagt Bellarmin, durch denselben Akt die Finsterniß verscheucht und die Luft erleuchtet, so hört der Mensch durch die eingegossene Gnade auf, ungerecht zu sein und wird gerecht, indem das Licht der Gnade die Finsterniß der Sünde verscheucht und den hellen Schein der Gerechtigkeit einstrahlt. — Diese eigentliche Rechtfertigung des Menschen nun wird von den Scholastikern öfter die justificatio secunda genannt, im Unterschiede von der uneigentlichen und präparatorischen, der justificatio prima. Diese justificatio secunda ist aber die justificatio κατ' ἐξοχήν. Auch andere zum Theil ausdrücklich ausgesprochene, zum Theil nur der Sache nach von der Synode aufgenommene Ausdrücke und Begriffe der Scholastiker kommen hier in Betracht. Erstens der Begriff der gratia, justitia, caritas infusa et inhaerens, worin eben die justificatio besteht, dann aber der Begriff der fides formata sc. caritate im Unterschiede von der fides informis, der gratia gratum faciens.

3. Das Wachsthum der Rechtfertigung in gesteigerter Heiligung und Fruchtbringung und das Verdienst der Werke.

Diese innere Heiligung und Erneuerung nun, welche der Mensch im Akte der Rechtfertigung empfangen, erweiset sich wirksam in der Abtödtung des Fleisches und in der Vollbringung wahrhaft guter Werke, denn die in der Rechtfertigung empfangene Kraft der Herrschaft des Geistes über das Fleisch muß sich nun auch darin bethätigen, daß der Wille nicht mehr den Lüsten des Fleisches zustimmt, sondern ihnen widerstrebt und die dem Gelüsten des Fleisches entgegengesetzen Thaten vollbringt. So sich im Kampfe und in guten Werken bewährend, bewahrt zugleich der Gerechte die empfangene Gnade der Rechtfertigung, ja er bewahrt sie nicht blos, sondern mehret sie auch. Denn wir haben

schon gesehen, daß diese eingegossene Liebe und Gerechtigkeit trotz ihrer Vollkommenheit eines intensiven Wachsthumes fähig ist. Die hier einschlagende Bestimmung findet sich Conc. Trid. Sess. VI. c. X: Sic ergo justificati et amici Dei ac domestici facti euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem h. e. mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei et ecclesiae, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt ac magis justificantur. Dieser Gehorsam nun gegen die Gebote Gottes ist nicht etwa nothwendig ein unvollkommener und nur anfänglicher, sondern es kann es der Gerechtfertigte dahin bringen, daß er das Gesetz Gottes für seinen irdischen Stand vollkommen erfüllt, und diese seine guten Werke verdienen ihm nicht nur die schon bezeichnete Vermehrung der Gnade, sondern endlich selbst das ewige Leben. Freilich ist bei diesem menschlichen Verdienste das Verdienst Christi und die göttliche Gnadengabe in Anschlag zu bringen, durch welche ja nur jene verdienstliche Gesetzeserfüllung nur vermittelt und ermöglicht ist, aber dennoch werden diese objectiven Gaben Gottes von dem Subjecte zu eigentlich verdienstlichen Werken verarbeitet, die guten Werke des Gerechtfertigten sind in so weit Gottes Gabe, daß sie doch zugleich gute Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind. Dem Verdienste, sagt noch der neueste katholische Symboliker Hilgers a. a. O. S. 147, gebührt sein Lohn, und den guten Werken der Gerechtfertigten ist die ewige Seligkeit als Lohn zugesprochen. Die Darstellung dieser Lehre findet sich Conc. Trid. Sess. VI cap. 16: Cum enim ille ipse Christus Jesus in ipsos justificatos jugiter virtutem influat; quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent; nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur. Wozu zu vgl. Can. 24, Can. 26 und besonders Can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam

bona ipsius justificati merita; aut, ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, Anathema sit. Hier haben wir denn nun das berühmte scholastische meritum ex oder de condigno. So sagt Bellarmin de justificat. I. c. 21 und de grat. et lib. arbitr. I. c. 6 ausdrücklich: Opera justorum ex caritate facta, meritoria sunt vitae aeternae ex condigno. Mit dieser ganzen Betrachtungsweise des Rechtfertigungsprocesses hängt dann zuletzt auch ganz consequent die Behauptung zusammen, daß der Mensch seiner Seligkeit nicht gewiß sein könne, außer durch besondere göttliche Offenbarung nisi ex speciali revelatione cap. XII. Denn wie Hilgers a. a. O. S. 144 den Zusammenhang dieser Lehre mit den Grundprämissen des Systemes ganz richtig aufweisend sagt, weil die Bedingung, unter welcher ihm die ewige Seligkeit zugesichert ist, nämlich das „Verharren bis zum Ende" von seiner freien Mitwirkung mit der göttlichen Gnade abhängig ist, so verbietet ihm eben die wankende Treue dieser letzteren an jenem durchaus gewiß sein zu wollen. Dagegen sagt Luther: „Wenn im Pabstthume nichts anderes gelehrt wäre, als dies, daß wir an der Seligkeit zweifeln müßten, so wäre dies genug, uns von der falschen Kirche zu trennen." Die katholische Rechtfertigungslehre beruht durchaus auf der menschlichen Hoffahrt, und dennoch wirft die katholische Kirche uns Hoffahrt vor, weil wir unserer Seligkeit gewiß zu sein glauben. Weil der Katholicismus da hoffährtig ist, wo er demüthig sein sollte (nämlich in Bezug auf die Verdienstlichkeit der Werke), so ist er da demüthig, wo er hoffährtig sein sollte (nämlich in Bezug auf die Gewißheit der Seligkeit).

Der Katholicismus leugnet also die Vollendung der Rechtfertigung, weil sie ihm ein fortgehender Proceß der Heiligung ist, ferner die Unverdienstlichkeit der Rechtfertigung und Seligkeit und die Gewißheit der Rechtfertigungsgnade und der Seligkeit. (Sessio VI de justific. Can. 4, 5, 9, 11, 12, 18, 21, 24, 25, 28, 29, 30, 32 u. 33.)

§ 4. Lehre von den Sakramenten.

I. Von den Sakramenten im Allgemeinen.

Ehe wir auf die Lehre von den einzelnen Sakramenten insbesondere eingehen, haben wir zuvörderst von den Sakramenten im Allgemeinen nach den Begriffen des Katholicismus zu handeln. Die Lehre von der Rechtfertigung ist in diesem Systeme aufs engste mit der Sakramentslehre verknüpft, so daß es kein zufälliger, sondern nothwendiger Konnex ist, in welchem die Tridentiner Synode gleich in der 7. Session von der Rechtfertigung zu den Sakramenten überging. Denn auch in dem Erwachsenen kann die Rechtfertigung ohne das Taufsakrament gar nicht empfangen werden, der Glaube ans Wort der Verheißung thuts hier allein noch nicht und die Taufe ist für den Erwachsenen nicht etwa nur das Siegel der durch den Glauben empfangenen Rechtfertigungsgnade. Das Verhältniß aber, welches die Taufe zur Gerechtmachung des Sünders hat, kommt auch allen übrigen Sakramenten zu, weshalb das Tridentinum Sess. VII Decr. de Sacram. gleich im Anfange in Prooemio sagt: Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima Sessione uno omnium Patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est de sanctissimis Ecclesiae Sacramentis agere, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. Anfang, Mehrung und Wiederherstellung der Gerechtigkeit wird also ausschließlich nicht etwa durch Wort und Sakrament, sondern durch die Sakramente allein vermittelt. Denn die Wirkung des Wortes hat ihre Stellung nur im Stadium der Präparation auf die Rechtfertigung. Es sagt nun der Catechismus Rom. Pars II cap. I de Sacram. Quaest. 8: Quare, ut explicatius quid sacramentum sit declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione, sanctitatis et justitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet; ex quo sequitur, ut facile quivis possit intelligere, imagines Sanctorum, cruces et alia id generis, quamvis sacrarum rerum signa sint, non ideo tamen sacramenta dicenda esse. Das Sakrament ist also nach dem Catechismus ein sinnliches Zeichen, das kraft göttlicher Einsetzung

die Kraft hat, Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht nur zu bezeichnen, sondern auch zu bewirken. — Es könnte scheinen, als könne der Protestantismus mit dieser Definition des Sakramentes vollkommen übereinstimmen. Doch abgesehen davon, daß die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die das Sakrament wirkt, wie wir wissen, im Katholicismus eine andere Bedeutung hat als im Protestantismus; dort eine inhärirende vollkommene, hier eine nur als imputirte vollkommene und als inhärirende nur unvollkommene und anfängliche ist, abgesehen davon, daß nach unseren Begriffen die Heilswirkung des Sakraments, d. h. eben jene Ertheilung der Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht nur von dem äußerlichen Akte des Sakramentsempfanges, sondern von dem innerlichen Glaubensakte des empfangenden Subjektes abhängig ist, welche Glaubensbedingung, wie wir sehen werden, der Katholicismus nicht stellt, so muß es uns höchlich auffallen, daß der Catechismus Romanus von dem Sakrament im Allgemeinen, also von jedem Sakramente unmittelbar göttliche Einsetzung prädicirt und durch jedes Sakrament Heiligkeit und Gerechtigkeit vermittelt sein läßt, was wir nur vom Sakramente der Taufe und des Abendmahles zugeben. Denn wir müssen uns hier erinnern, daß der Katholicismus nicht zwei, sondern sieben Sakramente zählt. Diese sieben Sakramente des N. B. sind nämlich: die Taufe, die Firmung, die Eucharistie, die Buße, die letzte Ölung, die Priesterweihe und die Ehe. Si quis dixerit, sagt Canon I der VII. Sess., Sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo, Domino nostro, instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie Sacramentum: Anathema sit. Die Ordnung, in der dieser Canon die Sakramente aufführt, soll keine Ordnung des Ranges und der Würde der einzelnen bezeichnen, sondern die ersten fünf sind die, welche sich auf alle Gläubigen beziehen, und zwar in der Zeitordnung aufgeführt, in der sie sie zu empfangen haben, die beiden letzten sind die Sakramente, zu deren Empfang nicht alle Gläubigen verpflichtet sind. Vgl. Bellarmin, de sacramento in genere II, 28. Dem widerspricht aber Köllner, Kathol. Symbol. S. 359 und behauptet, die Synode habe in der Aufzählung und Anordnung der Sakramente

die althergebrachte Weise befolgt, die Sakramente nach ihrer Beziehung auf den einzelnen Gläubigen und die Gesammtheit zu stellen, so daß jene vorangehen. Was die Ordnung des Ranges und der Würde unter den Sakramenten betrifft, so sagt zwar Sess. VII, Canon 3: Si quis dixerit, haec septem Sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit. Doch belehrt uns nicht nur Bellarmin a. a. O., daß dieses Anathema nur hauptsächlich gegen Luthers Gleichstellung der Taufe und des heiligen Abendmahles geschleudert sei, sondern der Catechis. Rom. P. II, c. 1, qu. 16 sagt auch ausdrücklich: Verum si dignitas in sacramentis spectatur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe ceteris antecellit. Auf die Erhebung der Eucharistie war es vor allen Dingen abgesehen, welche aber dennoch immer nur graduell nicht specifisch von den übrigen Sakramenten verschieden ist, denn, wie wir gesehen, sind gleichmäßig alle sieben vere et proprie sacramenta. Diese Siebenzahl der Sakramente nun hat der Katholicismus nur mit sehr schwachen Gründen aus der Schrift mit Zuhilfenahme der Vulgata zu erweisen gesucht. Hauptsächlich hat er sich dabei immer auf die Tradition gestützt. Doch sind die Zeugnisse derselben keineswegs so günstig als er vorgiebt. Das ist wahr, daß von den ältesten Zeiten her außer Taufe und Abendmahl, welche immer für Sakramente galten, auch nebenher noch manches Andere mit diesem Namen belegt ward. Ebenso wahr ist es aber, daß lange Zeit Taufe und Abendmahl als Sakramente im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes specifisch von allen anderen sog. Sakramenten, die im weiteren Sinne so genannt wurden, unterschieden wurden. Ebenso wahr ist auch, daß nicht nur die späteren sieben katholischen Sakramente, sondern noch viele andere Dinge so genannt wurden. *Μυστήριον*, von der Vulgata Sacramentum übersetzt, diente im christlichen Alterthum zur Bezeichnung jeder irdischen Handlung, in der irgend welche himmlische Beziehung sich fand. So wurde oft das Zeichen des Kreuzes, welches die Täuflinge auf der Stirn empfingen, das Salz, welches ihnen symbolischer Weise zu essen gegeben wurde und vieles Andere dergleichen ein Sacramentum genannt. Nirgends aber werden solche symbolische Akte auf göttliche Institution zurückgeführt und der Taufe und dem Abendmahle irgendwie an Würde und Wirksamkeit coordinirt. Am allerwenigsten erscheint

bis ins 9. Jahrhundert die Siebenzahl als eine feststehende, sondern bald mehr bald weniger. Weder Rhabanus Maurus, noch Paschasius Radbertus wissen etwas von dieser Siebenzahl. Kommt auch zuweilen besonders vom 7. Jahrhundert an die Siebenzahl vor, so doch nur zuweilen, und auch da wechseln diese sieben Objekte sehr häufig, welche Sakramente genannt werden. So rechnet der heilige Bernhard noch im 12. Jahrhundert das Fußwaschen zu den Sakramenten. In demselben Jahrhundert aber 1124 machte Otto Bischof v. Bamberg die Pommern mit sieben und zwar den späteren eigentlichen katholischen Sakramenten bekannt. — Fixirt ward die Zahl der Sakramente erst durch die Scholastiker auf sieben. Ihnen empfahl sich die Siebenzahl besonders als eine heilige Zahl. Petrus Lombardus ist als der eigentliche Begründer dieser Lehre zu nennen. Er zählt alle die sieben Sakramente auf, welche das Tridentinum namhaft macht. Doch war die Lehre als bestimmte Satzung noch zu neu, deshalb finden wir nicht nur unmittelbar vor ihm, sondern auch noch nach ihm Abweichungen davon. So hat der Zeitgenosse des Lombarden, Hugo von St. Victor, noch einen so weiten Begriff vom Sakramente, daß er dazu auch das Weihwasser, die Besprengung mit Asche, die Weihung der Patenen, der Maien, der Wachskerzen und Glocken rechnet. Andere, welche die Siebenzahl anerkennen, machen wenigstens noch wie Alexander v. Hales einen bestimmten Unterschied zwischen Taufe und Abendmahl, als von Christo eigentlich und förmlich eingesetzt, und den übrigen Sakramenten. Der große Einfluß aber, den der Lombarde auf alle ihm folgenden Scholastiker übte, brachte es bald dahin, daß die Theologen und Lehrer der Kirche wenigstens allmählich allgemein sieben coordinirte Sakramente annahmen. Die Quelle der Scholastik war es denn auch, aus der nicht nur das Tridentinum schöpfte, sondern früher schon Pabst Eugen IV., der im Jahre 1439 auf der Synode zu Florenz den zum lateinischen Kirchenglauben übertretenden Griechen die Siebenzahl der Sakramente auferlegte. Auch die griechische Kirche zählt sieben Sakramente, doch unterscheidet sie Sakramente göttlicher und kirchlicher Einsetzung, indem zu den ersteren als den eigentlichen Sakramenten nur Taufe, Abendmahl und Buße gezählt, die übrigen aber nur in einem uneigentlichen allgemeineren Sinne (ὁμονύμως) Sakramente (μυστήρια) genannt werden.

Fragen wir nun, warum gerade diese sieben Sakramente, nicht mehr und nicht weniger, angenommen wurden, so haben die Scholastiker dafür mancherlei Gründe angeführt. Der Hauptgrund aber, den auch der Catechismus Romanus P. II, c. 1. quaest. 15 acceptirt hat, ist der, weil durch diese Siebenzahl das ganze christliche Leben in allen seinen congruirenden Hauptmomenten geheiligt wird. Auch im natürlichen Leben nämlich finden wir jene sieben Hauptentwickelungsstadien. Der Mensch wird erstens geboren, zweitens wächst er, drittens wird er genährt, viertens wird er, wenn er in Krankheit verfällt, geheilt, fünftens werden, wenn er geheilt ist, seine noch schwachen Kräfte gestärkt; wenn wir sechstens vom Leben des Individuums absehen und auf die irdische Gemeinschaft der Menschen blicken, so bedarf es in derselben obrigkeitlicher Personen, die durch ihr Ansehen und ihre Herrschaft den Staat lenken, endlich muß siebentens durch gesetzmäßige Fortpflanzung das Menschengeschlecht erhalten werden. Dies alles correspondirt nun dem Leben, welches die Seele Gott lebt und daraus ergiebt sich die Siebenzahl der Sakramente. Das erste ist die Taufe, wodurch wir Christo wiedergeboren werden, das zweite die Firmung, wodurch wir an Gnade wachsen, zunehmen und gestärkt werden, das dritte die Eucharistie, wodurch unsere Seele durch himmlische Speise genährt und erhalten wird, das vierte die Buße, wodurch die verlorene geistliche Gesundheit wiederhergestellt wird, nachdem die Sünde uns verwundet hat, das fünfte die letzte Ölung, wodurch die Reste der Sünde aufgehoben und die schwachen Kräfte der Seele erquickt und gestärkt werden. Durch die Ordination wird sechstens das geistliche Regiment in der Kirche gestiftet und erhalten, und durch die Ehe endlich, wenn sie eben in sakramentlicher Weise geführt wird, werden nicht nur dem irdischen, sondern auch dem Gottesstaate Bürger geboren und erzogen. — [Andere Analogieen der Scholastiker: Die Siebenzahl der Sakramente entspricht den sieben Haupttugenden und den sieben Hauptsünden, dem goldenen Leuchter mit den sieben Lampen im Tempel, dem Buche mit den sieben Siegeln in der Apokalypse, dem Berichte des N. T., daß Christus mit sieben Broden das Volk gespeiset u. s. w.] So geistreich nun dieser Vergleich auch immer sein mag, so ist doch leicht ersichtlich, wie dergleichen Analogieen wohl die schon anderswoher feststehende Siebenzahl der Sakramente erläutern und unterstützen,

keineswegs aber an sich begründen können. Wir machen hier vorläufig nur darauf aufmerksam, daß durch die Speise nicht nur der Mensch genährt, sondern auch sein Wachsthum befördert und seine geschwächte Kraft wieder hergestellt wird, sowie auch durch dieselbe und namentlich durch den Trank, wenn er ein Heiltrank ist, die Krankheit gehoben wird, so daß also Alles, was von der Firmung, dem Abendmahle, der Buße und der letzten Ölung ausgesagt wird, eben so leicht ausschließlich von der geistlichen Speise und dem geistlichen Tranke des heil. Abendmahls prädicirt werden kann. Indeß wie Nitzsch (Protest. Beantwortung der Möhler'schen Symbolik S. 185) sagt: „Viel hilft viel" ist der bedenkliche Grundsatz der römischen Sakramentslehre.

Eine neue Differenz zwischen Katholicismus und Protestantismus, welche sich noch auf die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen bezieht, spricht der 8. Can. der 7. Session in den Worten aus: Si quis dixerit, per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: Anathema sit. Die Sakramente ertheilen also die Gnade ex opere operato. Diesen scholastischen, grammatisch fehlerhaften Ausdruck, indem das Deponens operari hier in passiver Bedeutung genommen ist, entschuldigt Bellarmin durch die Bemerkung melius, ut nos reprehendant grammatici, quam ut non intelligant populi. Die Scholastiker haben nun aber die mannigfachsten Erklärungen des Begriffes des opus operatum gegeben, so daß um so mehr zu wünschen gewesen wäre, es hätte dem Tridentinum beliebt, sich selbst ausführlicher über seine Bedeutung zu erklären, um nicht durch den nude hingestellten Ausdruck auch den crassesten scholastischen Interpretationen noch eine Hinterthüre offen zu lassen. Die einzige Cautel, welche die Synode aufgestellt, findet sich im 6. Canon, welcher die Heilswirkung des Sakramentes nur den non ponentibus obicem, wie er sich absichtlich negativ ausdrückt, zu Theil werden läßt. Daß das negative obicem non ponere nicht etwa mit dem positiven „lebendig glauben" identisch sei, sagt der angeführte 8. Canon deutlich genug, der ja offenbar mit dem opus operatum den direkten Gegensatz gegen das protestantische Schiboleth der sola fides bilden will. Sehen wir uns nun nach den verschiedenen katholischerseits gegebenen Erklärungen des opus operatum

um. Einige behaupten, die Sakramente wirkten nicht sola fide, sondern ex opere operato heiße, ihre Wirkung hänge von der sittlichen Beschaffenheit des Priesters und des sie Empfangenden ab. Doch hat diese Meinung am wenigsten für sich, denn alle Scholastiker setzen gerade das opus operatum dem opus operantis entgegen. Omnes Catholici, sagt Bellarmin de effectu Sacram. l. II c. 1, opponunt opus operatum operi operantis et per opus operantis intelligunt opus bonum seu meritorium ipsius operantis. Das opus operatum ist also der gerade Gegensatz eines an sich verdienstlichen Werkes. Auch stimmt ja der Katholicismus mit dem Protestantismus darin überein, daß die Würdigkeit des Priesters gleichgültig sei in Hinsicht auf die Heilswirksamkeit des Sakramentes, vgl. Sess. 7, Can. 12. — Die gerade entgegengesetzte Meinung ist die, daß durch das opus operatum Glaube und sittliche Gesinnung des Menschen von der Sakramentswirksamkeit nothwendig ausgeschlossen sei. Doch ist dies wieder nur eine Ueberspannung einiger Scholastiker, die sich doch damit nicht reimt, daß das Tridentinum das obicem ponere verpönt und die Dispositionen zum Empfange des die Rechtfertigung vermittelnden Taufsakramentes ausdrücklich verlangt. Die ausschließlich richtige Erklärung des Sinnes des Tridentinums ist offenbar die, nach welcher zwar die rechte Disposition dem Sakramentsempfange vorhergehen muß, weil sonst seiner Heilswirksamkeit ein Riegel vorgeschoben würde, diese Heilswirksamkeit selbst nun aber keineswegs etwa durch den die Gnadengabe des Sakramentes lebendig ergreifenden Glauben bedingt ist, sondern durch das blos äußerliche Werk des opus operatum des Sakramentsempfanges vermittelt ist. — So schließt also das opus operatum nicht nur die Würdigkeit des Priesters, sondern auch den Glauben und die innere Willensbewegung von der Gnadenwirksamkeit des Sakramentes aus. Denn obgleich diese im Erwachsenen beim Sakramentsempfange vorhanden sein müssen, so wirkt doch das Sakrament selbst ex opere operato d. i. ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae non ex merito agentis vel suscipientis, denn das wäre ex opere operantis alles Heil. Bellarmin de Sacr. II c. 1 erklärt: idem est conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis. Zur Verdeutlichung der Meinung bringt Bellarmin de

effect. sacram. II, c. 1 folgendes Beispiel bei. Wenn zur Verbrennung des Holzes zuerst das Holz getrocknet wird, dann Feuer aus dem Stein geschlagen wird, dann das Feuer dem Holze genähert wird und so endlich die Verbrennung geschieht, so wird niemand sagen, daß die unmittelbare Ursache der Verbrennung die Trockenheit, oder das Feuerschlagen, oder das Hinzubringen des Feuers zum Holze sei, sondern diese unmittelbare Ursache ist nur das Feuer selbst mit seiner Hitze und der von ihm ausgehenden Erhitzung. Eine etwas abweichende Auffassung des opus operatum s. bei Köllner a. a. O. S. 374, der der Interpretation der Jesuiten beistimmt.

Die von uns gegebene Erklärung des opus operatum findet sich schon bei Duns Scotus, welcher lehrte: „Das Sakrament bringt die Gnade kraft des opus operatum, so daß dabei eine innerliche gute Bewegung nicht erfordert wird, dadurch die Gnade verdient würde, sondern es reicht hin, daß der Empfangende keinen Riegel (einer Todsünde) vorschiebe." Dies ist nur nähere Durchführung der auch bei Thomas Aquin sich findenden Lehre, welche dann stehende, auch in die Sentenzen des Gabriel Biel übergegangene Lehrform geworden ist, wie die Reformation sie vorfand und auffaßte. Das Tridentinum hat auch hier offenbar die scholastische Lehre vorausgesetzt, und spätere modificirende katholische Deutungen, von denen übrigens doch keine die fides salvifica als nothwendig zur Heilswirksamkeit des Sakramentes postulirt, müssen als mehr oder weniger willkührlich bezeichnet werden.*)

*) Opus operatum ist also, um die obige Entwicklung übersichtlich zusammenzufaßen

1. nicht im Sinne von opus operantis zu fassen, welches von den Gläubigen des alten Bundes verlangt wurde, sondern

2. im Sinne der Heilswirksamkeit des Sakramentes als durch den bloßen Empfang vermittelt; die hinzutretende Bedingung ist nur das obicem non ponere. Dies wird

a) von Einigen positiv gefaßt, insofern das Nichtvorhandensein der Buße, des guten Vorsatzes, der Liebe ein obex sei,

b) von Einigen negativ, insofern nur das Vorhandensein einer Todsünde (bewußten Unglaubens) ausgeschlossen ist. Dies ist offenbar richtig, denn beim Taufsakrament wird ja die Möglichkeit der positiv guten Qualitäten erst durch das Sakrament selbst gewirkt.

Beide Fassungen schließen übrigens die fides als fiducia aus. Übrigens schließt die Fassung b nicht gerade die Fassung a aus, verlangt sie nur nicht.

Wie nun zur Heilswirkung des Sakramentes von Seiten des Empfangenden nur das negative obicem non ponere verlangt wird, so von Seiten des Ministers des Sakramentes die Intention das zu thun, was die Kirche thut. Vgl. Trid. Sess. VII Can. 11: Si quis dixerit, in ministris dum Sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia: Anathema sit. Wenn nun die Auslegung dieses Canons die richtige wäre, welche Hilgers, Symbol. Theol., S. 171 in der Frage giebt: Oder soll z. B. ein Priester, der bloß um einen anderen im Ritus zu unterrichten, die Ceremonien eines Sakramentes ausübte, wirklich ein Sakrament conferiren? Sollte ein Nachtwandler, der im bewußtlosen Zustande an einem anderen die Ceremonie der Taufe verrichtete, denselben wirklich getauft haben? — so wäre nichts dagegen einzuwenden. Indessen wäre doch jedenfalls eine derartige Erklärung der Synode über den Sinn der priesterlichen Intention erforderlich gewesen und da diese unterblieben, kann sie es keinenfalls den Protestanten verdenken, wenn sie argwöhnen, daß die zur Stützung hierarchischer Macht ersonnene Meinung, daß selbst ein rite verrichtetes Sakrament nicht wirkungs- u. heilskräftig sei, wenn die innere rechte Intention des Priesters bei der Verrichtung nicht hinzutritt, durch den gänzlich unbestimmt gelassenen Ausdruck der Synode wenigstens nicht abgeschnitten werden sollte. Die katholischen Theologen sind über den Begriff der intentio getheilt: Einige, namentlich die französischen, verstanden darunter nur die intentio externa, d. i. nur den Willen des Priesters, das Sakrament in der kirchlich üblichen Form zu verrichten. Die Nothwendigkeit dieser intentio gestehen auch wir zu. So sagt Hollaz, exam. theol. p. 1058: Intentio externa, quae consistit in adhibitione omnium verborum et actionum sacramentalium hoc modo, quo Christus instituit, ad integritatem sacramenti necessaria est. Nur ist da eigentlich der Ausdruck intentio unpassend. Dahingegen die italienischen und die meisten anderen katholischen Schulen verstehen unter

3. Einige Neuere behaupten, opus operatum sage nur, daß durch das Sakrament selbst die Gnade objectiv gegeben werde. So will Möhler zu opus operatum ergänzen a Christo. Dies wäre nicht antilutherisch, doch nicht die ächtkatholische Meinung, und dann verwerfen auch diese Neueren die fides als fiducia und schließen nur den negativen oder positiven obex aus.

intentio die intentio interna, d. i. die Absicht des Priesters, das Sakrament im Sinne der Kirche zu vollziehen.

Der griechischen Kirche sind die Lehrbestimmungen vom opus operatum, nicht aber von der Intention des Priesters, die sie gleichfalls fordert, fremd.

Von den Sakramenten nun sind einige wiederholbar, namentlich: Ehe, Buße, Eucharistie und letzte Ölung; andere dagegen, namentlich Taufe, Firmung und Priesterweihe können nicht wiederholt werden, indem sie der Seele ein unauslöschliches geistiges Merkmal einprägen. Vgl. Trid. Sess. VII, Can. 9: Si quis dixerit in tribus Sacramentis, Baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit. Vgl. Catech. Rom. P. II, cap. I qu. 24. Abgesehen davon, daß uns Confirmation und Ordination gar keine Sakramente im eigentlichen Sinne des Wortes sind, und daß der seines Amtes unwürdige und entsetzte Priester nach unseren Begriffen in den Laienstand zurücktritt, geben auch wir die Unwiederholbarkeit der Taufe zu, aber nicht wegen eines character indelebilis, den dieselbe der Seele einprägt, denn worin sollte dieser noch bestehen, wenn der Mensch durch Todsünden Glaube und geistliches Leben verloren und von sich gestoßen hat, sondern deshalb darf die Taufe nicht wiederholt werden, weil der in derselben geschlossene Bund der Gnade von Seiten Gottes unveränderlich feststeht, wenn auch der Mensch den von seiner Seite geschlossenen Bund des Glaubens und des Gehorsams gebrochen hat, und weil es eben deshalb keiner äußeren Erneuerung des göttlichen Gnadenbundes durch das Taufsakrament, sondern nur einer inneren subjectiven Rückkehr des Menschen zu dieser verscherzten Gottesgnade durch erneute Buße und erneuten Glauben bedarf. Vgl. Catech. Rom. Lib. II de sacramentis in genere c. VI, § 244: Durch die Taufe werden wir geschickt, die anderen Sakramente zu empfangen und wird das gläubige Volk von den ungläubigen Nationen unterschieden. Durch die Confirmation werden wir zu Bekenntniß und Kampf gerüstet und von den kürzlich erst getauften Kindern unterschieden. Die Ordination ertheilt die Macht, die Sakramente zu bereiten und zu verwalten und unterscheidet die mit dieser Macht Versehenen von dem übrigen Haufen der Gläubigen.

Endlich haben wir uns noch gegen den Canon 13 der 7. Sess. zu erklären, nach welchem alle von der Kirche recipirten, zum Theil sehr abergläubischen Riten bei der Sakramentsverwaltung unter Strafe des Anathema beizubehalten sind.

II. Von den einzelnen Sakramenten.

1. Von der Taufe.

Gehen wir nun auf die Lehre der katholischen Kirche von den einzelnen Sakramenten genauer ein. Bei keinem Sakramente finden weniger Differenzpunkte zwischen katholischer und protestantischer Kirche statt, als bei dem Sakramente der heil. Taufe.*) Beide Kirchen stimmen überein über das Wesentliche der Materie und Form, über den Minister dieses Sakramentes, über das für den Empfang desselben physisch fähige Subjekt, über die Nothwendigkeit und Nichtwiederholbarkeit desselben. Die Differenzpunkte, welche hier sich finden, sind keine solchen, welche die Lehre von der Taufe speciell betreffen, sondern welche sich aus der Rechtfertigungs- und Sakramentslehre im Allgemeinen natürlich auch in diese besondere Lehre hineinziehen. Nach den Katholiken soll durch die Taufe nicht nur das formale, sondern auch das materiale peccati völlig getilgt werden d. h. es soll nicht bloß die Schuld und Strafbarkeit der Sünde aufgehoben, sondern auch die Substanz der Sünde selbst soll völlig getilgt werden. Damit hängt auch der Satz zusammen, daß die prava concupiscentia in renatis per baptismum nicht mehr Sünde sei. Außerdem sind die Protestanten allerdings mit manchen Taufceremonien der Katholiken, deren Bellarmin 22 aufzählt, nicht einverstanden, und sie lassen die den Kindern in der heil. Taufe zu Theil werdende Gnade durch den eigenen Glauben der Kinder, nicht wie die Katholiken durch den fremden, ihnen zugerechneten Glauben der Kirche vermittelt sein. Die griechische Kirche verlangt das drei-

*) Die römische Kirche erkennt die Taufe der griechischen, lutherischen, reformirten Kirche an und vice versa. Dagegen verordnet ein Decret des Berliner Oberkirchenrathes von 1851 die Wiedertaufe der in den freien Gemeinden Getauften.

malige völlige Untertauchen, indem sie nicht das Substantielle bei der Institution von der bei der Einführung zufällig herrschenden Form unterscheidet.

2. Von der Ordination.

Wenn wir nun hier von der Ordnung der Synode in der Aufzählung der Sakramente abweichen und zunächst von dem Sakramente der Ordination handeln, so geschieht dies, weil die Bedeutung der anderen Sakramente, namentlich der Buße und der Eucharistie nicht vollkommen erkannt werden kann, ohne vorgängige Erkenntniß der Bedeutung der Ordination. Die hier einschlagenden hauptsächlichsten Bestimmungen finden sich in den 4 Capiteln und acht Canones der 23. Session des Tridentinums. Welche eigenthümliche Stellung nach dem Systeme des Katholicismus die Hierarchie, bestehend aus den Diakonen, Priestern und Bischöfen, einnimmt, haben wir schon in der Lehre von der Kirche gesehen. Die höchste unter den Weihen ist die priesterliche, denn auch der Bischof ist Priester und nur durch seine Regierungsgewalt über denselben erhaben. Das katholische Priesterthum gründet sich wie das alttestamentliche, aus welchem es in unevangelisch-gesetzlicher Weise in die Oeconomie des N. B. herübergenommen ist, auf die Macht und das Recht des Opferns. Das Opfer, welches sie Gott darbringen, ist das Opfer des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahle. Davon werden wir später genauer handeln. Das Tridentinum Sess. 23 can. 1 anathematisirt Jeden, der behauptet non esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum. Die Würde des sacerdotium ist die höchste auf Erden und wird darum in den ausschweifendsten Ausdrücken geschildert. Der Cat. Rom. P. II. c. VII. qu. 2 nennt die Priester Dei interpretes et internuncii, qui ipsius Dei personam in terris gerunt, quare merito non solum angeli, sed Dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur. Auch die Bischöfe sind Priester, nämlich sacerdotes primi ordinis, die einfachen Presbyter sacerdotes secundi ordinis. Ein zweites priesterliches Vorrecht ist die ihnen verliehene Gewalt, die Sünde zu erlassen und zu behalten, oder die Gewalt der Absolution. Dieses sog. Amt der Schlüssel hat nun in der prote-

stantischen Kirche eine ganz andere Bedeutung als in der katholischen. Nach unseren Begriffen ist es Gott allein, der die Sünden vergiebt durch die Verheißung seines Wortes. Sich zu unserer Schwäche und Bedürftigkeit herablassend hat er aber in seiner Kirche ein Amt gestiftet, welches die allgemeinen Gnadenverheißungen seines Wortes dem einzelnen bußfertigen Sünder applicirt. So ist also die priesterliche Absolution (allerdings mehr als eine bloße brüderliche Tröstung und Verkündigung der göttlichen Gnade, sie ist) die Stimme Gottes selbst, welche durch den Mund des Priesters den aufrichtig reumüthigen Sünder von der Sünde lossspricht. Die jetzt nicht nur in der unirten, sondern auch in manchen lutherischen Kirchen herrschende Form der (priesterlichen) Absolution: Ich verkündige dir die Vergebung deiner Sünden, ist keineswegs die ächt und alt lutherische Form, welche vielmehr lautet: Ich vergebe dir alle deine Sünden. Nicht als ob der Priester an sich die Macht hätte, die Sünde zu vergeben, sondern weil er das gottgeordnete Organ des gegenwärtigen Gottes ist. Seine Stimme ist Gottes Stimme, weil er der Träger göttlichen Wortes ist. Ist also nach reformirten Begriffen der Priester nur Bote Gottes, (so daß er sich als solcher nicht wesentlich vom Prediger des Wortes unterscheidet), ist er nach lutherischen Begriffen Gottes wirksames Organ, so ist er nach katholischen Begriffen Gottes Stellvertreter. Ihm hat Gott sein Richteramt übertragen, er ist der von Gott eingesetzte Richter des beichtenden Sünders. Er erkennt über die Größe seiner Schuld, entscheidet über die dafür zu leistenden Genugthuungen und absolvirt oder condemnirt, bindet oder löset nach geschehener richterlicher Untersuchung. Freilich ist auch seine Stimme nur Gottes Stimme, aber nicht Stimme des gegenwärtigen, sondern des abwesenden Gottes, der sein Richteramt ihm übertragen hat. So wird der Priester geradezu zu einer divina persona, erfüllt und umstrahlt von der Machtfülle göttlicher Allgewalt. — Der Akt nun, durch welchen ein Mensch zu solcher Höhe erhoben wird, die Ordination, ist ganz naturgemäß und nothwendig ein Sakrament im eigentlichen Sinne des Wortes. Was dieses Sakrament mit allen andern gemein hat, ist, daß es gleichfalls non ponentibus obicem die Rechtfertigungs- oder Heiligungsgnade mittheilt; was es aber von den übrigen specifisch unterscheidet, ist, daß es und zwar als character spiritualis und indelebilis die Macht wirkungskräftig zu

opfern und zu absolviren den Ordinanden conferirt. Diese Gewalt erhält der Ordinirte durch eine besondere ihm mitgetheilte gratia in anima. Als Macht, die Sakramente und besonders die Eucharistie zu spenden heißt diese potestas — potestas ordinis, als Gewalt die Sünde zu vergeben und zu behalten potestas jurisdictionis, welche letztere sich freilich nur in den nur dem Bischofe zustehenden Prärogativen des Kirchenregimentes wie z. B. die Salbung vollendet. Abgesehen von anderen kirchlichen und auch als solchen nothwendig beizubehaltenden Ceremonien ist die eigentliche wesentliche und gottgestiftete s. g. Materie dieses Sakramentes die Handauflegung des ordinirenden Bischofs, welche schon Christus, wie als aus der Tradition erwiesen vorausgesetzt wird, bei den Aposteln angewendet; die Form des Sakramentes besteht in den Worten des Ordinirenden: Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, Missasque celebrandi tam pro vivis, quam pro defunctis, und: Accipe Spiritum S.: quorum remiseritis peccata remittuntur eis et quorum retinueritis, retenta sunt. — Uebrigens sehen viele Theologen nicht sowohl die Handauflegung als die eigentliche Materie dieses Sakramentes an, als vielmehr die Darreichung der heiligen Gefäße mit den elementis. Eine merkwürdige Unsicherheit! Ein jeder empfängt nämlich nach Maaßgabe seines Amtes das Zugehörige: der Ostiarius die Kirchenschlüssel, der Lector das Buch mit den kirchlichen Lectionen, der Subdiaconus den Kelch mit der Patene, der Diaconus das Evangelienbuch, der Priester den Kelch mit Wein und die Patena mit der Hostie, der Bischof Ring und Stab. Die Form ist das: accipe potestatem, welche potestas je nach dem verschiedenen Amte verschieden ist. Wenn nun unsere Kirche willig die hohe Würde und Bedeutung der Ordination anerkennt, weil das Prediger-, Hirten- und Priesteramt, wozu dieser religiös-kirchliche Akt einweiht, ein gottgestiftetes ist und die Verheißung seines dasselbe begleitenden Segens hat, wenn deshalb die Apologie der Augsburgischen Confession sich nicht sträubt, die Ordination ein Sakrament im weiteren Sinne des Wortes zu nennen, so kann doch nicht zugegeben werden, daß sie vere et proprie ein Sakrament sei, denn einmal findet dabei keine gottgestiftete Materie statt, weil die Handauflegung wohl apostolischer, aber nicht erweislich göttlicher und nothwendiger Ritus, da ja Christus zu seinen Jüngern auch einmal sie anblasend sprach: Nehmet hin den heiligen

Geist, und dann hat die Ordination wohl die Verheißung des Segens und der Stärkung bei treuer Führung des wichtigen und schweren Amtes, aber sie hat nirgends die Verheißung der eigenthümlichen Ntl. Gnade der Sündenvergebung und Rechtfertigung. — Wie nun die katholische Kirche nicht nur das Lehramt des Geistlichen hinter dem Priesteramte ganz zurücktreten läßt, sondern auch das Priesteramt selbst so erhebt, daß darüber die biblisch-protestantische Idee von dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen, dessen leitendes Centrum nur die aus ihm hervorgehenden gottverordneten Diener des göttlichen Wortes und Verwalter der Sakramente bilden, ganz verschwindet: so ist es auch ganz consequent, daß die Trident. Synode bei der Vocation dieser Diener, welche eben keine Diener, sondern Herren der Gemeinden sind, weder den Gemeinden selbst, noch der weltlichen Obrigkeit, die doch gleichfalls einen Stand in der Kirche bildet, irgend eine Macht einräumt. Vgl. Sess. 23 cap. 4 und canon. VII. Wenigstens wird dieser Concurs der Gemeinden und der weltlichen Obrigkeit ausdrücklich für unnöthig erklärt. Endlich sollte das seit Gregor VII. allgemein eingeführte Cölibat nicht nur der Kloster- sondern auch der Weltgeistlichkeit dazu dienen, den Priesterstand mit dem Schimmer einer eingebildeten Heiligkeit in den Augen des Volkes zu umgeben und ihn von der Macht und dem Einfluß der Staatsgewalt gänzlich loszulösen und als eine eigene an das päbstliche Interesse ausschließlich gekettete Kaste in sich zu consolidiren. Die Verpflichtung zum Cölibat beginnt mit dem Subdiaconat. Nach der griechischen Kirche sollen die einfachen Priester verheirathet sein, stirbt ihre Frau, so gehen sie ins Kloster und nur aus der Klostergeistlichkeit überhaupt werden die Bischöfe genommen. Das hier in Rede stehende Sakrament heißt nun ordo wegen der verschiedenen Ordnungen oder Grade, durch welche man zu demselben aufsteigt. Durch die niederen Stufen (inferiores ordines): ostiarius, lector, exorcista, acolythus, zu welcher jedesmal eine besondere Weihe stattfindet, steigt man zu den höheren Weihen (majores ordines): subdiaconus, diaconus, sacerdos auf. Der sacerdos (presbyter) ist die höchste Stufe und die eigentliche Priesterwürde. Von den sacerdotibus aufwärts erbaut sich nun die hierarchia ecclesiastica im engeren Sinne oder die höhere Hierarchie des sacerdotii (hierarchia jurisdictionis). Dazu gehören (nicht die simplices sacerdotes, sondern) die episcopi, die höher stehen,

als die sacerdotes s. presbyteri, namentlich vor ihnen das alleinige Recht der Ordination und Confirmation haben; dann folgen die Archiepiscopi s. Metropolitae, auf sie die Patriarchae i. e. primi supremique Patres, die Spitze der Hierarchie ist aber der Pabst. Zur Hierarchie im weiteren Sinne gehören dagegen die episcopi, sacerdotes und ministri überhaupt d. h. die sämtlichen ordines. — Als göttlich gestiftete Stufen der Hierarchie bezeichnet das Tridentinum das Amt der Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Sess. 23 canon. 6. Dennoch wird der dem Diaconat als Vorstufe untergeordnete Subdiaconat zu den ordines majores gezählt. Der Cat. Rom. P. II. c. VII. qu. 12 nennt ordines majores oder sacri diese drei: ordo sacerdotalis, diaconatus et subdiaconatus. Von diesen sind nur die beiden ersten unmittelbar göttlicher Stiftung, eben so aber auch der Episkopat und der Primat des Pabstes. Das äußere Zeichen, wodurch jemand überhaupt als Cleriker bezeichnet wird, ist die Tonsur, deren symbolische Bedeutung verschieden angegeben wird. Ihre Deutung ist folgende: 1. Erinnerung an die Dornenkrone Christi, 2. an die königliche Würde des Priesterthumes, 3. der Zirkel als Bild des Vollkommensten deute auf die geistliche Vollkommenheit der Priester. Als canonisches Alter ist für die Weihe als Subdiaconus das 22., als Diaconus das 23., als Priester das 25. Jahr festgesetzt.

Die griechische Kirche unterscheidet ziemlich dieselben hierarchischen Stufen der höheren und niederen Geistlichkeit mit entsprechenden Weihen. Auch nach ihr hat nur der Bischof die Befugniß der Priesterweihe, nicht aber der Firmung.

3. Von der Buße.

Was wir bisher von der Schlüsselgewalt des Priesterthumes besprochen, führt uns nun zunächst auf das Sakrament der Buße, in welchem diese priesterliche Schlüsselgewalt sich eben wirksam erweiset. Für diejenigen nämlich, welche die Taufgnade durch eine schwere, wirkliche Sünde wieder verloren haben, tritt nach katholischen Begriffen nothwendig das Sakrament der Buße ein, wodurch allein dem Sünder die verlorene Gnade wieder erworben werden kann. Secunda post naufragium tabula nennt sie das Trident. Die Bestimmungen

über dieses Sakrament sind in den Decreten und Canonen der 14. Session des Tridentinums enthalten. Wenn die lutherische Kirche auch zugiebt, daß der Glaube und die Rechtfertigungsgnade durch Todsünden verloren gehen kann, so leugnet sie doch, daß zur Wiedererlangung derselben ein eigenes Sakrament erforderlich sei, vielmehr betrachtet sie die Buße nur als einen geistigen Regreß des gefallenen Individuums zur Taufe, deren Gnadenbund auf Seiten Gottes unveränderlich fest steht. Und wenn sie auch nicht nur die innere Herzensbuße, sondern auch die priesterliche Absolution als Application der allgemeinen Gnadenverheißung des Wortes Gottes hoch achtet, so daß die Apologie der Augsb. Conf. die letztere sogar neben Taufe und Abendmahl als Sakrament aufführt und unsere Kirche sich auch fortwährend nicht weigert, dieselbe im weiteren Sinne des Wortes als ein solches gelten zu lassen, ja sie sogar im eigentlichen Sinne des Wortes so nennen würde, wenn nur ein unmittelbar von Gott gestifteter Ritus für dieselbe vorhanden wäre, so hindert sie doch dieser letztere Mangel die Buße und Absolution vere et proprie Sakrament zu nennen und sie der Taufe, deren Wiederholung im Geiste die Buße ist, und dem heil. Abendmahle völlig zu coordiniren. Wichtiger aber als diese Differenz ist die, welche in Beziehung auf die eigentlichen Bestandtheile der Buße zwischen beiden Kirchen stattfindet. Nach dem Lehrbegriffe des Tridentinums besteht die Buße aus 3 Momenten: aus der Reue (contritio), der Beichte (confessio) und der Genugthuung (satisfactio). Die contritio erkennt auch unsere Kirche als ein Element der Buße an, obgleich der katholische und protestantische Begriff der contritio wesentlich verschieden ist, der andere Theil der Buße, das Wort im weiteren Sinne genommen, ist aber nach protestantischen Begriffen die fides und zwar als fiducia in Deum remittentem peccata propter Christum, welche fides die Trienter Synode gar nicht namhaft macht. Denn der Glaube ist ihr nicht ein Theil der poenitentia, sondern geht vorher. Die Contritio nun wird katholischerseits definirt als ein Schmerz über die begangene Sünde und die lebendige Verabscheuung derselben, verbunden mit dem Vorsatze, sie nicht wieder zu begehen. Abgesehen nun davon, daß wir den Vorsatz zum neuen Leben nur aus dem Empfange der sündenvergebenden Gnade des Evangeliums resultiren lassen, so ist eine Hauptdivergenz beider Systeme die, daß nach der Lehre unserer Kirche

wahren Schrecken, Reue und Abscheu über und vor der Sünde, worin die rechte contritio besteht, der Mensch nicht aus sich selbst, nicht ex libero suo arbitrio zu erzeugen im Stande ist, sondern daß Gott allein durch seinen Geist diese wahre contritio im Menschen zu erzeugen im Stande ist, nicht weniger wie den wahren Glauben, letzteren vermittelst des Wortes des Evangeliums, erstere vermittelst des Wortes des Gesetzes, während nach den Begriffen des Katholicismus der Mensch selbst ganz ähnlich wie bei der Präparation auf die Rechtfertigung auf Anregung und mit Unterstützung des heiligen Geistes in der freien Kraft seines Willens jene wahre und tiefe Zerknirschung seines Herzens, contritio genannt, in sich erzeugt. Von dieser contritio, welche oft schon eine so vollkommene Liebe in sich schließt, daß wenn nur der Wunsch das Bußsakrament zu empfangen, hinzutritt, sie den Menschen schon vor dem Empfange desselben mit Gott versöhnt, unterscheidet nun die Trienter Synode, auch hierin scholastischer Begriffsbestimmung folgend, die s. g. Attritio oder die unvollkommene Reue, Niedergeschlagenheit, welche gleichfalls als Disposition zum heilsamen Empfange des Sakraments für hinreichend erachtet wird. Attritio = contritio imperfecta ist spiritus sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis sed tantum moventis. Die Attritio entsteht entweder aus Betrachtung der Häßlichkeit (turpitudo) der Sünde oder aus Furcht vor den Höllenstrafen, welche Furcht in ihrer Isolirung von dem inneren Abscheu vor der Sünde nichts anderes als das ist, was wir die Buße der Heuchler zu nennen pflegen. Statt dieses inneren Abscheus und dieses inneren Abstehens von der Sünde wird nun von der Trienter Synode negativ genug nur hinzugefügt, daß die attritio den Willen zu sündigen ausschließt (si voluntatem peccandi excludat), was jesuitischen Beichtvätern allerdings die Möglichkeit offen ließ, einen möglichst geringen Grad von Bußfertigkeit, ja einen solchen Gemüthszustand, in dem nur nicht ein bestimmter Vorsatz zu bestimmten Todsünden vorhanden ist, als hinreichende Disposition zu erklären. Endlich schließt die Attritio die Hoffnung auf Verzeihung ein, welche Hoffnung aber, wie bei den Präparationsmomenten auf die Rechtfertigung, im Grunde nicht viel anderes als ein ungewisses menschliches Dafürhalten ist.

Der zweite Bestandtheil des Sakramentes der Buße ist nun, wie gesagt, die Beichte (confesssio). Diese besteht in einem Bekenntnisse

aller Todsünden, deren sich der Mensch bei einer sorgfältigen und aufrichtigen Erforschung seines Innern entsinnen kann, mit Angabe ihrer erleichternden und erschwerenden Umstände, welches Bekenntniß vor dem Priester abgelegt werden muß, wobei das Bekenntniß der leichteren Vergehen oder der s. g. läßlichen Sünden ebenfalls für nützlich erklärt, doch nicht zur unbedingten Pflicht gemacht wird. Solche integra peccatorum Confessio ist omnibus post Baptismum lapsis jure divino necessaria. Soll der Priester als Richter die Sentenz sprechen können, so muß der Thatbestand der Verbrechen ihm offen vorliegen. Er kann das rechte Maaß der Strafen nur treffen, wenn er die Menge und Größe der Vergehungen kennt. Hier tritt zunächst die Äußerlichkeit der katholischen Ethik recht grell hervor. Denn wie oft ist nicht nur eine s. g. läßliche Sünde, also etwa ein liebloses Wort, sondern selbst die geheime boshafte oder sinnliche Neigung des Herzens, die nach katholischen Begriffen an sich gar nicht Sünde ist, in den Augen Gottes eine viel schwerere Sünde als eine aus Schwachheit oder Übereilung geschehene selbst gröbere That der äußeren Übertretung. Überhaupt ist die ganze Art und Weise den Begriff der Todsünden und läßlichen Sünden zu fassen, eine verwerfliche. Was Todsünde und was läßliche Sünde sei, läßt sich gar nicht so äußerlich classificiren und etwa mit dem Maaßstabe einer bürgerlichen oder kirchlichen Ehrbarkeit messen, nicht die objective Beschaffenheit der That, sondern nur die Stellung des Subjectes zur göttlichen Gnade kann hier in Anschlag gebracht werden. Todsünde ist Sünde wider das Gewissen, ob äußerlich groß oder äußerlich klein, darauf kommt es nicht an. Aber auch die läßliche d. h. die Übereilungs- oder Schwachheitssünde ist nicht etwa deshalb läßlich, weil sie an sich zu gering, sondern weil Gott aus Gnaden um Christi willen sie dem Gerechtfertigten nicht anrechnet, der deshalb durch sie nicht aus dem Stande der Gnade heraustritt. — Ferner kann nun aber diese katholische Beichttheorie eben so sehr den Leichtsinn begünstigen, wie ernstere Gemüther zur Verzweiflung führen. Denn was Todsünde und was läßliche Sünde sei, bleibt hier nothwendig dem Subjecte zu entscheiden überlassen. Während nun der Leichtfertige Vieles als läßliche Sünde zu verschweigen geneigt sein wird, wird der Ernstgesinnte sich schwer dabei beruhigen können, ob er auch alle Todsünden mit allen ihren besonderen Umständen genannt und ob der Ernst der Nach-

forschung, der ihm dabei zur Pflicht gemacht wird, auch entschieden genug gewesen, damit sein Vergessen mancher Sünden nicht eigene Schuld genannt werden könne. So wird diese confessio auricularis zu einer carnificina conscientiarum, wie unsere Reformatoren es ausdrückten. Welche Stütze übrigens für den Mißbrauch hierarchischer List und Gewalt die Ohrenbeichte abgegeben, ist aus der Geschichte bekannt genug. Die wahren Vortheile der Ohrenbeichte, daß dem beschwerten Gewissen Gelegenheit gegeben werde, sich durch freies Bekenntniß besonders drückender Sünden zu erleichtern, so wie dem Beichtvater den besonderen Gemüthszustand seiner Beichtkinder kennen zu lernen und ihm gemäß Belehrung, Ermahnung, Rath und Tröstung einzurichten, diese wahren Vortheile sind in der lutherischen Kirche durch das heilsame, jetzt leider fast überall in Verfall gekommene Institut der Privatbeichte erhalten worden. Von dieser confessio, welche jure divino eingesetzt ist, wird überdies noch gelehrt, daß wo die contritio nicht vollkommen war, die confessio noch die besondere Kraft hat, dieselbe zu ersetzen und zu ergänzen. Wie oft gebeichtet werden soll, läßt sich nicht fest bestimmen: wenigstens muß es aber jährlich einmal tempore quadragesimae geschehen, außerdem in Todesgefahr, vor jeder heiligen Handlung, so wie bei der Befürchtung, eine Schuld zu vergessen: es kann nicht nur wiederholt werden, sondern es räth die Kirche den öfteren würdigen Gebrauch des Sakraments an. Die Zeit, wann das Sakrament und zwar jure divino gebraucht werden muß, ist die des entwickelten Vernunftgebrauches. Schon auf dem Lateranconcil von 1215 unter Innocenz III. ward die Ohrenbeichte jährlich einmal geboten.

Wenn nun so Buße und Beichte auf Seiten des Sünders vollendet ist, so ertheilt der Priester das Sakrament durch die Formel der Absolution: Ego te absolvo u. s. w. Hierdurch wird dem Sünder nicht nur Schulderlassung, sondern zugleich die Heiligung, als gerechtmachende Gnade, die justitia infusa aufs Neue zu Theil. Vorausgesetzt wird bei dieser Absolution, daß das dritte Moment der Buße, die Genugthuung, im Willen des Sünders, sie zu verrichten, schon vollbracht sei. Gewisse schwierige Fälle der Absolution sind nur den Päbsten und den Bischöfen reservirt.

Ist nun schon die Art und Weise, wie die contritio und confessio im katholischen Systeme behandelt wird, nach protestantischen Be-

griffen entschieden verwerflich, so giebt uns einen größeren Anstoß noch der genannte dritte Theil des Bußsakramentes, die Satisfactio. Das neue Leben als Frucht des rechtfertigenden Glaubens wird auch protestantischerseits verlangt, auch werden gewisse Übungen der Frömmigkeit, wie z. B. das Fasten, nach den besonderen Bedürfnissen der Einzelnen zu desto leichterer Erhaltung und fortschreitender Gewinnung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch für zweckmäßig und empfehlenswerth erachtet, doch sagt das Tridentinum Sess. 14, cap. 8 geradezu den die Satisfactiones auflegenden Priestern: Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem. Daher der Ausdruck der poenae satisfactoriae im Unterschiede der poenae medicinales oder der bloßen Besserungsmittel, als welche jene genugthuenden Strafen nebenbei allerdings auch betrachtet werden. Fragen wir nun, wie denn noch genugthuende Strafen auf Seiten des Menschen erforderlich sein können, da doch der Priester in der Absolution schon Erlaß der Schuld und Strafe der Sünde um Christi willen ertheilt hat, so antwortet das System, daß allerdings die Schuld der Sünde ganz erlassen werde, von den Strafen aber nur die ewigen Strafen der Hölle, die zeitlichen von Gott mit der Sünde verknüpften Strafen müßten aber durch jene Satisfactiones, bestehend in Fasten, Beten, Almosengeben u. dgl. m., abverdient werden. Hier liegt nun zunächst ein widersprechender Begriff zu Grunde. Denn Schuld und Strafe sind so enge mit einander verknüpft, daß wo die erstere ganz erlassen ist, nothwendig auch die zweite ganz aufhört. Hebt Gott allerdings selbst nach dem Schuld- und Straferlaß oder der Rechtfertigung des Sünders nicht immer die natürlichen Folgen der Sünde auf oder fügt er auch positive Zuchtmittel hinzu, so ist das doch immer nicht Strafe, sondern Gnadenkreuz zur Läuterung und Befestigung zu nennen und von einem Abverdienen desselben durch bestimmte Werke kann gar nicht die Rede sein. Ist aber noch Strafe, wenn auch nur zeitliche vorhanden, so muß auch noch Schuld vorhanden sein und Christi stellvertretende Genugthuung ist dann aber nicht vollkommen ausreichend zur Rechtfertigung des Sünders, sondern sein Verdienst muß durch das unsere ergänzt und vervollständigt

werden, dies heißt dann aber, wie unsere Kirche stets behauptet hat, die Gott und Christo allein gebührende Ehre theilweise den Menschen zuerkennen. Man drehe und wende sich wie man wolle und klage noch so sehr über protestantischen Mißverstand, wie noch neuerdings Hilgers gethan a. a. O. S. 198, man wird aus diesem Dilemma schwerlich heraus kommen. Freilich werden wir unsrerseits von der Synode a. a. O. solche genannt, qui speciem pietatis habent, virtutem autem ejus abnegarunt. Die Katholiken sagen zwar nicht nur, daß jene poenae satisfactoriae uns Christo ähnlicher machen, dum satisfaciendo patimur, sondern auch daß sie ihren Werth nur durch das Verdienst Christi haben, so daß sie Gott nur darum als genügend annimmt, deshalb thäten sie also auch dem Verdienste Christi selbst durchaus keinen Abbruch; wozu bedarf es aber noch irgend welcher Ergänzung des Verdienstes Christi durch menschliche Satisfactionen, wenn dieses absolut satisfactorisch ist? Die Theile des Bußsakramentes sind nun auch hier wie immer Materie und Form. Die Materie, eigentlich nur quasi-Materie dieses Sakramentes sind aber die Thätigkeiten des Büßenden selbst und zwar die contritio, die confessio und satisfactio. Die Form ist die absolutio, bestehend in dem Worte Ego te absolvo etc. Es ist also dies Sakrament von der Taufe verschieden durch Materie und Form, dadurch daß der Priester bei der Buße zugleich Richter ist, bei der Taufe nur Minister, daß die Taufe eine schnelle und doch volle, aber nur einmalige Vergebung ist, während die Buße non sine magnis fletibus et laboribus wirkt, aber so oft gesündigt ist, wieder davon befreit. Von allen anderen Sakramenten ist es durch die Materie verschieden. Die Wirkung dieses Sakramentes soll sein die Versöhnung mit Gott, welcher bei frommen Menschen zuweilen (interdum) auch der Friede und die Freudigkeit des Gewissens mit großem Troste des Geistes zu folgen pflege.

Die griechische Kirche stimmt in der Lehre von der Buße wesentlich mit der katholischen überein, wiewohl einige der angesehensten Patriarchen Jeremias, Patr. von Constant. † 1593, und Metrophanes Kritopulos, Patr. von Alexandr. in der ersten Hälfte des 17. Jahrh., meinten, das Bekenntniß aller einzelnen erinnerlichen Sünden sei zwar gut und heilsam, aber nicht nothwendig. Doch stimmt dies nicht mit der vorherrschenden Ansicht der Kirche.

In welchem engen Zusammenhange übrigens diese menschlichen Satisfactionen mit der Lehre vom Fegefeuer und vom Ablaß stehen, werden wir später sehen.

Ehe wir nun zu dem wichtigsten der sieben katholischen Sakramente übergehen, zu dem Sakramente der Eucharistie, handeln wir zuvor noch von den drei übrigen, der Confirmation, der Ehe und letzten Ölung.

4. Von der Confirmation.

Nach protestantischen Begriffen ist die Confirmation nichts anderes als eine geistige Erneuerung des Taufgelübdes, als solche eine freie, erbauliche Handlung, ohne bestimmte vorgeschriebene Form und Materie, deshalb kein Sakrament im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Katholicismus hingegen ertheilt ihr die Dignität des Sakramentes, dessen Materie das heilige Chrisma ist, nicht gewöhnliches oder einfaches Öl, sondern Olivenöl mit Balsam gemischt, jährlich vom Bischof verfertigt, wobei das Öl den nitor conscientiae, der Balsam den odor bonae famae oder nach dem Catech. Roman. das oleum die plenitudo gratiae, das balsamum die suavitas veritatum, das überdies die Kraft hat vor der Fäulniß zu bewahren, symbolisiren soll. Die Form des Sakramentes besteht in den Worten: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, wobei die Stirn des jungen Christen mit einem Kreuze des geweihten Öles bezeichnet wird. Dann spricht der Bischof: Pax tecum und giebt ihm einen leichten Schlag auf die Wange, zum Zeichen, daß ein Christ Alles, Schmach und Leiden geduldig ertragen müsse. Die gesalbte Stirn wird mit einem weißen Tuch umwunden, welches nach sieben Tagen abgenommen wird. Das katechetische Element dieser Handlung fällt also im Katholicismus weg, nur das symbolische tritt hervor und das Bestreichen mit dem Salböl wirkt in sakramentlicher Kraft ex opere operato. Vgl. Sess. VII de confirm. can. II. Andere minder wesentliche Ceremonieen, die vor und nach der Salbung mit dem heiligen Öle, der eigentlichen Substanz der Handlung, vorgenommen werden, übergehen wir. Wie bei der Taufe ist erforderlich, daß ein Pathe den Confirmanden begleite. Die Confirmation wird nur

vom Bischofe und zwar nur zu Ostern oder Pfingsten, besonders am letzteren Feste ertheilt. Die Wirkung dieses Sakramentes ist die Befestigung, Stärkung und das Wachsthum in der in der heiligen Taufe empfangenen Rechtfertigungsgnade. Confirmationis sacramento qui jam geniti sunt, viri evadunt, evacuatis quae erant parvuli 1 Cor. 13, 11. Cat. Rom. In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum ad pugnam confirmamur. Catech. Rom. Der Getaufte erhält die Tugendstärke die firmitas justitiae, wird ein Mann in Christo. Der Beweis für dieses Sakrament wird hauptsächlich mit der Tradition geführt. Schriftbeweise Eph. 4, 30: Betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, in quo signati estis. Ps. 133, 2: Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron. Röm. 5, 5: Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Als die erste Confirmation wird die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste betrachtet. Besonders werden Stellen angeführt, in denen die Vulg. das Wort confirmare hat, so Apg. 8, 17; 14, 22: confirmantes animas discipulorum, 15, 32: fratres confirmaverunt. Aus 2 Cor. 1, 21 ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός folge die Verbindung der Salbung mit der Confirmation. Die Geistesertheilung durch Auflegung der Hände in der Apostelzeit ist etwas ganz anderes. Die Geistesmittheilung durch Auflegung der Hände der Apostel war nicht Ertheilung des Geistes der Gnade und der Wiedergeburt, der an die Taufe gebunden war, sondern charismatische Ertheilung des Weissagens und Wunderthuns. — Doch steht auch der Beweis aus der Tradition auf sehr schwachen Füßen. Der Bericht des Bischofs Fabian von Rom († 250), auf den sich der Catech. Rom. beruft, ist später untergeschoben. Nach demselben soll der Herr bei seinem letzten Mahle auch dieses Sakrament eingesetzt und die Apostel über die Verwaltung desselben, so wie auch über die Art und Weise der Zubereitung des Chrisma unterrichtet haben. Die Sitte der Salbung findet sich zwar schon im 2. Jahrh., doch hatte sie ursprünglich eine rein symbolische Bedeutung, um das allgemeine Priesterthum der Christen anzudeuten. Auch war sie immer nur eine mit der Taufe verbundene Ceremonie, die nicht nur nach, sondern öfters auch schon vor der Taufe vorgenommen ward. Als eigenes, von der Taufe unterschiedenes Sa-

krament tritt sie aber niemals auf. Den Übergang zu dieser Meinung bildete wohl die Sitte, die aus einer häretischen Sekte zur katholischen Kirche Übertretenden zu salben, wo dann allerdings die Salbung getrennt von der Taufe, aber immer noch nicht als eigentliches Sakrament erscheint. Den Ketzern ward auch die Hand aufgelegt, welche Ceremonie beim katholischen Sakrament der Firmelung nach langem Streite zurückgedrängt worden ist. So kam man aber allmälig auf die Idee, die Salbung für ein eigenes Sakrament zu halten und selbst über die Taufe zu erheben, weil diese erst durch die Confirmation in volle Kraft und Wirksamkeit trete. Zu den Zeiten der Scholastiker war diese Ansicht schon so weit in der Kirche ausgebildet und verbreitet, daß Petrus Lombardus die Confirmation ohne Weiteres in die Zahl der sieben Sakramente aufnehmen konnte. Das Concil zu Florenz v. J. 1439 unter Pabst Eugen IV gab dieser Erfindung die erste kirchliche Sanktion, welche dann das Tridentinum in der angeführten Session bestätigte. Daß nun gerade der Bischof oder sein Suffragan ausschließlich das Sakrament der Firmung verwalten kann, was das Tridentinum l. c. can. 3 unter Androhung des Anathema zu glauben gebietet, das ist wieder nur im hierarchischen Interesse festgestellt, als sei nur der Bischof im Stande, den heiligen Geist in seiner ganzen Fülle mitzutheilen. Als Schriftstelle dafür, daß nur der Bischof confirmiren dürfe, gilt Apostelgesch. 8: als die Samaritaner das Wort Gottes angenommen, wurden Petrus und Johannes hingeschickt, um ihnen den heiligen Geist zu ertheilen. Sie waren bis dahin erst getauft. Zugleich wird die Würde der Taufe herabgesetzt durch die Behauptung, sie theile den heiligen Geist nicht vollständig genug mit und bedürfe deshalb nothwendig der Ergänzung durch das Confirmationssakrament. Das Sakrament der Firmung kann zwar nach der Taufe Allen gereicht werden, doch wird es für rathsam gehalten zu warten, bis die Kinder zum Vernunftgebrauch gelangt sind. Wolle man nicht das 12. Jahr abwarten, so empfiehlt der Catech. Romanus wenigstens die Verschiebung bis zum 7. Lebensjahre.

Die griechische Kirche setzt die Materie dieses Sakramentes nur in die Salbung mit Ausschluß der Handauflegung, verlangt aber, daß außer der Stirn, auch Augen, Nase, Ohren und Füße gesalbt werden. Nach ihr ist nicht bloß der Bischof, sondern jeder Priester

zur Verwaltung des Sakramentes befähigt; sie vollzieht dasselbe unmittelbar nach der Taufe.

5. Von der Ehe.

Was ferner die Ehe betrifft, so ist die protestantische Kirche mit der katholischen ganz einverstanden in Allem, was Würde und Heiligkeit dieses Instituts betrifft, nur kann sie die Ehe nicht zu den eigentlichen Gnadenmitteln des Christenthums oder zu den Sakramenten rechnen. Sie ist nicht einmal, wie das Tridentinum behauptet, ein neues, dem Christenthum eigenthümliches Institut, wesentlich von dem analogen Institute nicht nur des Heidenthumes, sondern auch des Judenthumes unterschieden. Vielmehr ist sie ursprünglich göttliche Stiftung, von Christo ausdrücklich als solche anerkannt und geltend gemacht, so wie auf die Form und den Sinn dieser ursprünglichen Stiftung zurückgeführt. Obgleich vor Gottes Angesicht geführt, von Seinem Segen begleitet, ist sie doch keineswegs an sich selbst ein Vehikel der eigenthümlichen neutestamentlichen Gnade der Sündenvergebung und Heiligung, also nicht vere et proprie Sacramentum, wie das Tridentinum unter Strafe des Bannes Sess. 24, can. 1 zu glauben gebietet. Der Hauptbeweis wird aus Eph. 5, 32 geführt. Doch ist daselbst das Wort μυστήριον nur von der Vulgata durch Sacramentum übersetzt, womit doch keineswegeS der spätere Sakramentsbegriff ausgedrückt sein kann, denn 2 Thess. 2, 7 redet der Apostel selbst von einem μυστήριον τῆς ἀνομίας vgl. Apoc. 17, 7; nicht an und für sich selbst, sondern nur als Abbild der Verbindung Christi und der Gemeinde findet der Apostel in der Ehe einen so großen Sinn und ein so tiefes Geheimniß. In demselben Sinne könnte man auch den Hirtenstand ein Sakrament nennen, weil Christus in dem Verhältnisse des Hirten zu seinen Schaafen gleichfalls ein Abbild seines Verhältnisses zu seiner Gemeinde findet. Die Synode erklärt die Lehre, daß die Ehe ein Sakrament sei, als einstimmige kirchliche Tradition und doch findet sich vor Augustin nicht einmal der Name des Sakramentes der Ehe beigelegt und von da an dieses Wort, auf die Ehe bezogen, nur im Sinne des Epheserbriefes gebraucht. Über Materie und Form des Sakramentes herrschen Differenzen unter den katholischen Theologen, weshalb das Tridentinum diesen Punkt auch mit Stillschweigen überging. Bellarmin führt zwei An-

sichten an, von denen die Eine die Worte des Consenses der Ehegatten für Materie und Form zugleich hält, die andere die Liebe der Ehegatten für die Materie, die Worte des Consensus für die Form, also nicht einmal die Worte des Herrn: Was Gott zusammengefügt u. s. w. werden für die Form erklärt. Der katholische Sakramentsbegriff in Beziehung auf die Ehe entwickelt denn auch seine kirchenrechtlichen Folgen, obgleich die Synode es vermieden hat, sich darüber zu erklären, wie weit die hier einschlagenden Bestimmungen dogmatisch seien oder nur disciplinarisch. Eine Hauptbestimmung ist die, daß die katholische Kirche wohl eine Separation der Ehe, aber keine eigentliche Ehescheidung, selbst nicht im Falle des Ehebruches zuläßt. Die katholische Kirche statuirt nur eine separatio a mensa et thoro und zwar wie sie einerseits zu eng verfährt, so andrerseits zu weit, indem sie auch separatio in perpetuum statuirt. So lange der andere Theil lebt, darf selbst nicht der am Ehebruche unschuldige Theil eine neue Ehe eingehen. Dies nennt die Synode eine ehrbare Art von Hurerei. Der schuldlose Theil darf nur ausnahmsweise auf päbstliche Dispensation hin sich wieder verheirathen. Ferner hat die Kirche sich nicht nur das Recht angeeignet, in gewissen Fällen zu dispensiren von den schon im Leviticus aus Gründen der Consanguinität und Affinität festgesetzten Impedimenten der Ehe, sondern auch eine Reihe positiver Vorschriften hinzugefügt, durch welche die Impedimente noch ungleich weiter ausgedehnt worden sind. Vgl. Trident. Sess. 24 can. 3 u. 4. Nach can. 12 gehören dem älteren Kirchenrechte entsprechend alle Matrimonialfälle nur vor die geistliche Gerichtsbarkeit und sind der Erkenntniß des weltlichen Richters entnommen, was freilich in neuerer Zeit keine praktische Geltung mehr hat. Endlich hat die Synode im Decret. de reform. matrim. über die heimliche Ehe sehr laxe Grundsätze aufgestellt. Zwar mißbilligt sie solche ohne den Consens der Eltern heimlich geschlossene Ehen entschieden, aber sie hält sie doch an sich für vollkommen gültig, obgleich gerade hier die Kategorie der ehrbaren Hurerei viel mehr ihre Anwendung gefunden hätte, als bei der Wiederverheirathung des unschuldig geschiedenen Theiles. — Wie nun der Katholicismus von der einen Seite die Ehe zu hoch erhebt, wenn er sie den eigentlichen Sakramenten beizählt, so erniedrigt er sie wieder zu tief, wenn er den Priestern die Ehe verbietet, weil der Priesterstand zu heilig sei für den irdischen Stand der Ehe. In welchem

Interesse diese Verfügung ergangen, ist bekannt und auch schon bei Gelegenheit des Sakramentes der Ordination angedeutet worden.

Die griechische Kirche gestattet in den vom Worte Gottes erlaubten Fällen die Scheidung und dem unschuldigen Theile die Wiederverheirathung, erschwert jedoch im Falle des Todes des Gatten die 2. und 3. Ehe und gestattet die 4. in keinem Falle. Die Priester dürfen in der Ehe leben, doch nur in einmaliger, den Bischöfen aber ist das Cölibat vorgeschrieben.

6. Von der letzten Ölung.

Den Schlußstein der sieben katholischen Sakramente bildet das Sakrament der letzten Ölung (sacramentum exeuntium). Das Tridentinum bringt dasselbe in die innigste Verbindung mit dem Sakrament der Buße, als dessen Vollendung und Gipfel die letzte Ölung betrachtet wird, so daß sich gewissermaßen Confirmation zur Taufe wie letzte Ölung zur Buße verhält. Deshalb giebt auch die 14. Session zugleich die Bestimmungen über das Sakrament der Buße und über das Sakrament der letzten Ölung.

Wie das ganze Leben des Christen eine beständige Buße, so sei der Tod gleichsam der Abschluß und die Vollendung der Buße. Wie des Christen Leben von Anfang an mit Sakramenten versehen wird, so verwahrt und weihet ihn auch ein eigenes Sakrament, in dem Augenblicke, wo er am meisten der göttlichen Gnadenunterstützung bedarf, um an Christo treu festhaltend aus dieser Welt zu scheiden. Das Bedürfniß besonderer göttlicher Gnadenhülfe im ernsten Momente des Todes und Überganges in die Ewigkeit stellt natürlich auch unsere Kirche nicht in Abrede. Sie behauptet aber, daß das Sakrament der Taufe ihre Kraft auf das ganze Leben erstrecke, daß der Trost der Verheißungen des göttlichen Wortes und des Genusses des heiligen Abendmahles nicht nur für die Lebenden und Gesunden, sondern auch für die Kranken und Sterbenden ausreiche. Was heißt es auch, für die Letzteren ein eigenes Sakrament noch neben dem Viaticum (ἐφόδιον) erdichten, wofür doch nimmermehr eine unmittelbar göttliche Einsetzung sich wird erweislich darthun lassen? Eine Kirche, die nicht auf Menschen-, sondern lediglich auf Gottes Wort gestellt ist, weiß auch aus solchem Sakramente keinen

besonderen Trost zu schöpfen. Dazu kommt, daß in der katholischen Kirche sogar noch die Buße d. h. Beichte und Absolution und das Abendmahl vor der letzten Ölung vorhergeht. Jene tilgen die peccata mortalia und gravioria, diese die venialia und reliquiae peccatorum überhaupt. Wie soll aber der Todtkranke die satisfactio verrichten, die doch zur Buße gehört? Die Materie dieses Sakramentes besteht nun nach katholischer Lehre in der Salbung mit reinem Olivenöl, welches vom Bischof jährlich am Gründonnerstage und unter bestimmten Exorcismen geweiht wird. Damit werden dem Kranken oder Sterbenden die fünf Sinnenorgane, Augen, Ohren, Nase, Lippen und Hände gesalbt und außerdem noch die Füße und Nieren oder Hüften (letztere nicht bei Frauen). Als wesentlich zum Sakramente gehörig wird nur die Salbung der Sinnenorgane betrachtet, weil die Sinne gleichsam die fünf Thüren sind, durch welche die Sünden in die Seele eindringen. Die Nieren werden gesalbt, weil sie als Sitz der Begierden betrachtet und endlich die Füße ob vim progressivam et executionem wie Bellarmin sagt. Die Salbung mit Öl symbolisirt und conferirt zugleich die Gnade des heiligen Geistes, mit welcher die Seele des Kranken unsichtbar gesalbt wird. Die Form des Sakramentes besteht in den dabei üblichen Gebetsworten: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus, quidquid deliquisti per visum etc. Oder auch: Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid oculorum, sive narium, sive tactus vitio deliquisti. Die Form ist nicht, wie bei anderen Sakramenten ein positiver oder gebietender Ausspruch, sondern ein Gebet, weil sie mit die Gesundheit des Leibes bewirken kann und soll, Gott aber diese mögliche Kraft des Sakramentes nicht immer gewährt. Die Wirkung des Sakramentes wird darin gesetzt, daß es durch solche Mittheilung göttlicher Gnade vollends die Sünde tilge, die Seele des Kranken erquicke, und dadurch zuweilen auch zur körperlichen Stärkung und Wiederherstellung beitrage.

Das Sakrament der letzten Ölung imprimirt keinen eigenen Charakter und kann deshalb so oft als nöthig nur nicht während derselben Krankheit, wohl aber nach der Genesung in jeder folgenden lebensgefährlichen Krankheit wiederholt werden. Es wird nicht nothwendig wie das Sakrament der Confirmation vom Bischofe, sondern kann von

jedem Priester verrichtet werden. Als Sterbesakrament wird es nur den ohne Hoffnung auf Wiederherstellung schwer krank Darniederliegenden ertheilt und zwar ehe sie das Bewußtsein verlieren; es können es aber niemals Gesunde empfangen, auch wenn sie einer augenscheinlichen Todesgefahr entgegen gehen. Daß das Sakrament die leibliche Genesung nicht öfter wirkt, rührt theils freilich von Gottes weiser Anordnung, theils aber auch von dem Unglauben des Ausspenders oder des Empfängers her. In dieser letzteren Bestimmung scheint ein Widerspruch gegen die sonstige Bestimmung zu liegen, daß die Wirkung des Sakraments von der Stimmung des minister und des suscipiens unabhängig sei, denn von der intentio ist hier nicht die Rede. Den Schriftbeweis für dieses Sakrament führt die Synode zu Trient aus Marc. 6, 13 und Jakob. 5, 14. 15. Von der ersteren Stelle sagt sie selbst, daß in ihr das Sakrament von Christo nur angedeutet (insinuatum), in der anderen aber vom Apostel empfohlen und promulgirt sei. Den richtigen Verstand dieser Stellen gebe die Tradition an die Hand. Bei Marc. 6, 13 wird von den Aposteln erzählt: *καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀῤῥώστους καὶ ἐθεράπευον.* Matth. 10, 8 führt den Befehl Christi dazu an: *Ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε.* War dies aber eine in der Kirche bleibende priesterliche Funktion und Macht, die hier den Aposteln ertheilt wird, wo bleibt die Macht der katholischen Priester und die sakramentliche Funktion der Todtenauferweckung, der Teufelaustreibung, der Aussatzreinigung? Hier ist also nur von vorübergehend den Aposteln ertheilten Wundergaben die Rede. Auch ist ja beim Marcus nicht von Sterbenden, sondern nur von Siechen und Kranken im allgemeinen die Rede, welche die Ölung empfingen und die Wirkung dieses rein symbolischen und an sich nicht sakramentlich conferirenden Aktes ist nur die leibliche Heilung, nicht auch die geistliche, welche in der Vernichtung der reliquiae peccatorum und der Erquickung und Stärkung der Seele bestehen soll. Deshalb haben selbst katholische Theologen zugegeben, daß in dieser Marcusstelle nur eine Figur des Sakramentes der extrema unctio enthalten sei. Desto mehr Gewicht wird der Jakobusstelle beigelegt. Sie lautet: *Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ᾽ αὐτόν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.*

Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. Auch hier ist aber nicht von Sterbenden, sondern nur von Kranken die Rede, nicht von geistlicher, sondern von leiblicher Heilung, und das *χάρισμα ἰαμάτων*, was sich hier kundgiebt, ist keineswegs als bleibendes Vorrecht der Kirche verliehen worden. Dazu kommt, daß uns hier gar keine unmittelbare Einsetzung Christi in Beziehung auf diesen Gebrauch berichtet wird. Was aber die letzten Worte *κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ* betrifft, so zeigt schon die hypothetische Form des Satzes, daß hier nicht von solchen Sünden die Rede sein kann, die Jedermann begeht, sondern von ganz bestimmten Sünden, als deren Folgen diese Krankheit zu betrachten ist. Diese werden vergeben, indem ihre Folgen in der Wiederherstellung aufgehoben werden. Was die Aufhebung ihrer Schuld betrifft, so ist diese keineswegs von der Kraft der Salbung abhängig zu denken, die hier nur leibliche Gesundheit conferirend auftritt, sondern von dem Glauben des Kranken, der sich in der Herbeirufung der Presbyter zur gläubigen Fürbitte kund giebt und von dieser gläubigen Fürbitte selbst. Selbst Cajetan im Commentar zum Jakobusbriefe leugnet, daß die Stelle auf ein Sakrament der letzten Ölung übertragen werden könne. Peronne IX § 12 entschuldigt dies damit, daß es vor dem Tridentiner Concil geschrieben sei. Was die Tradition betrifft, so wissen wiederum die Väter der ersten vier Jahrhunderte nichts von einem Sakrament der letzten Ölung. Selbst der Areopagite weiß nichts davon. Die Ölung, von der er redet, ist keine Ölung der Sterbenden, sondern der Gestorbenen, welche Cadaverölung Überbleibsel heidnischer Sitte war. Keine der vielen Lebensbeschreibungen und Legenden der Heiligen vom 4. bis 9. Jahrhundert berichtet etwas von der bei ihrem zum Theil sehr genau berichteten Tode vorgenommenen letzten Ölung, was um so auffallender sein muß, weil von ihrem Empfange des heiligen Abendmahles auf dem Todbette, welche Sitte seit dem Ende des 4. Jahrhunderts allgemein aufkam, sehr ausführlich die Rede ist. Salbungen der Kranken fanden allerdings schon in den ersten Jahrhunderten statt; diese waren aber nur Nachahmungen jener apostolischen, physischer und wirklich oder öfter auch eingebildet miraculoser, keineswegs sakramenteller Art. Aus dieser Sitte bildete sich aber allerdings vom 7. bis Ende des

9. Jahrhunderts hin der Übergang zum katholischen Sakrament der letzten Ölung. Aber selbst im 10. und 11. Jahrhundert tritt die Ölung oft noch nicht als geistliches Sterbesakrament, sondern nur als physisches Heilmittel von Schwachen und Kranken überhaupt auf. Erst mit dem Anfange des 12. Jahrhunderts, wo man wohl allmählich einzusehen begann, daß die leibliche Heilung nicht immer glückte, faßte man diesen Zweck nur als einen untergeordneten, und betrachtete nun die letzte Ölung als Sterbesakrament zum Zwecke der Vergebung und Tilgung der Sündenüberbleibsel, der Mittheilung der göttlichen Gnade und der Vorbereitung auf ein anderes Leben. Neben Petrus Lombardus war Hugo von St. Victor besonders thätig zur genaueren Ausbildung dieser Lehre, Pabst Eugen IV. ertheilte ihr auf der Synode zu Florenz die kirchliche Sanktion, welche die Synode zu Trient wiederholte mit angehängten Fluchcanonen gegen die widersprechenden Protestanten. Die griechische Kirche ertheilt die heilige Ölung nicht nur in lebensgefährlicher, sondern überhaupt in (schwerer) Krankheit. Sie darf auch während derselben Krankheit bei bedenklichen Rückfällen wiederholt werden. Das Sakrament heißt εὐχελαῖον (Betöl), Krankensalbung unter Gebet, da es nicht ausschließlich Sterbesakrament ist, es pflegt übrigens noch feierlicher vollzogen zu werden als in der römischen Kirche.

7. Vom heiligen Abendmahl.

Das höchste und feierlichste aller katholischen Sakramente ist nun das Sakrament des heiligen Abendmahles, dasjenige Sakrament, durch welches der sündige Mensch, nachdem er in der Taufe zu dem neuen Leben wiedergeboren und durch die Firmung in ihm befestigt, in der innigsten Gemeinschaft des Lebens mit Christo und seinem mystischen Leibe, d. h. der Kirche erhalten wird. Alle über dieses Sakrament aufgestellten Lehren hängen mit der eigenthümlichen Art und Weise zusammen, wie der Katholicismus das Verhältniß des irdischen und himmlischen Elementes in der Eucharistie betrachtet. Während hier alle Verbindungsfäden mit der ganz (subjectiv) spiritualistischen Lehre der reformirten Kirche durchschnitten sind, so ist allerdings zwischen

katholischer und lutherischer Lehre noch eine gemeinsame Basis vorhanden. Diese besteht in der beiderseitigen Anerkennung der reellen und objectiven Gegenwart Christi im Abendmahle, so daß wir dem (völlig) beistimmen können, was die Trienter Synode in ihrer 13. Session im 1. Capitel de reali praesentia Domini nostri Jesu Christi in SS. Eucharistiae sacramento sagt, daß nämlich corpus et sanguis una cum anima et divinitate Domini nostri, Jesu Christi, vere realiter et substantialiter wahrhaftig, wirklich und wesentlich unter der Gestalt des Brodtes und Weines zugegen sei. Die wichtige und folgenreiche Differenz ist aber die, daß, während die lutherische Kirche eine geheimnißreiche Verbindung des Leibes und Blutes des Herrn mit den in ihrer Substanz unveränderten Elementen des Brodtes und Weines statuirt, die katholische Kirche eine förmliche Verwandlung der Substanz des Brodtes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi annimmt, welche Wandelung im Augenblicke der Consekration der Elemente vor sich gehend, seit dem 13. Jahrhunderte mit dem Namen der Transsubstantiation belegt ward. Vgl. Sess. XIII. Cap. 4. Die ganze Substanz des Brodtes und Weines wird im Consekrationsmomente rein aufgehoben und so zu sagen vom Leibe und Blute Christi aufgezehrt und verschlungen, und es bleiben allein, wie das Tridentinum es ausdrückt, die Species, wie die Scholastiker sagten, die Accidenzien des Brodtes und Weines zurück. Vgl. canon. II. Über die Art und Weise dieser Wandelung bestimmt nun die Synode nichts Genaues.*) Da sie aber ausdrücklich die in der Kirche geltende Transsubstantiationslehre sanctionirt, so sind wir auch berechtigt die scholastischen Bestimmungen zur Erläuterung des so dunkelen Begriffes zu Hilfe zu nehmen. Es ist nämlich die Sache nicht so zu denken, als ob durch die vom Priester über die Abendmahlselemente gesprochenen Consekrationsworte nun Leib und Blut Christi aus dem Nichts geschaffen werde, die Conversion macht nicht, daß der Leib Christi erst anfange zu sein, denn er existirt ja schon, sondern nur daß er anfange unter dieser Gestalt zu existiren. Die conversio ist, wie Bellarmin de sacr. euch. l. III c. 18 sagt, nicht eine conversio productiva, denn der Leib

*) Die conversio geschieht theils um das Grauen vor dem Genusse wirklichen Menschenfleisches zu verhüten, theils um den Glauben zu üben.

Christi praeexistit ante conversionem, sed non sub speciebus panis, die Verwandlung ist also nicht produktiv, sondern adduktiv zu denken, d. i. nicht so als ob der Leib Christi seine Stelle im Himmel verlasse und auf räumliche Art herbeigezogen werde, sondern er bleibt im Himmel, befindet sich aber durch die kraft der Consekration geschehene Conversion nun auch unter den Species des Brodtes und zwar, da des Brodtes Substanz in ihn verwandelt worden, ist er jetzt mit den allein zurückgebliebenen Accidenzien des Brodtes ebenso geeint, wie es vorher die Substanz mit ihren Accidenzien war. Die Brodtaccidenzien, d. i. Gestalt, Farbe, Geruch, Geschmack des Brodtes, die doch kein wirkliches substanzielles Brodt sind, sind jetzt die Species, die Gestalten, unter denen der unter ihnen verborgene Leib Christi erscheint. Paschasius Radbertus de corp. et sang. Domini c. 21, 10: in ipsam eandemque carnem et sanguinem, quam b. Virgo concepit et peperit converti. Catechismus Romanus. II, 4, 39: Corpus ex sancta Virgine. Conc. Trident. S. XIII c. 1: neque haec inter se pugnant, ut ipse Salvator semper ad dexteram Patris in coelo assideat juxta modum existend naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus. Bellarmin l. c. nennt zwar die conversio eine conversio adductiva, fügt indeß ausdrücklich hinzu, non quia corpus Christi per hanc adductionem deserat locum suum in coelo, vel quia per motum localem huc de coelo adducatur, sed solum, quia per eam fit, ut corpus Christi, quod antea solum erat in coelo, jam etiam sit sub speciebus panis. Die lutherische Ubiquitätslehre wird ausdrücklich verworfen. Diese nicht nur geheimnißvolle und unbegreifliche, denn das möchte sie auch als gottgeoffenbartes Mysterium immerhin sein, sondern kaum noch vorstellbare Lehre von einem nicht etwa allgegenwärtigen, sondern durch die Consekrationsformel aus dem Brodte gewandelten Leib, so daß doch dieser Leib kein anderer, sondern derselbe ist, der im Himmel ist, von wirklich existirenden und doch substanzlosen Gespenstern von Accidenzien, sucht die Synode gar nicht erst weiter zu beweisen, sondern beruft sich einfach dafür auf

die Einsetzungsworte des Herrn und den allgemeinen Consens der Kirche. Auf eine exegetische Beweisführung aus der Schrift hatte sie sich freilich nicht einzulassen, da nach ihren Principien der traditionelle Consens die einzig richtige Norm der Schriftauslegung abgiebt. Es hätte ihr auch schwer werden sollen aus den Einsetzungsworten ihre Verwandlungslehre herauszuzwingen, da dieselbe durch die lutherische Synecdoche auch für die wörtlichste Interpretation ganz unnöthig gemacht war. Es wäre doch aber einer Berücksichtigung werth gewesen, daß der Apostel Paulus im 10. und 11. Capitel des ersten Corintherbriefes das Brodt im heil. Abendmahle nicht nur vor, sondern auch nach der Consekration fünfmal bei seinem rechten Namen nennt, nicht nur Schein, Species und Accidenz des Brodtes, sondern Brodt: das Brodt, welches wir brechen; an einem Brodte nehmen wir Theil; so oft ihr esset von diesem Brodte; wer dieses Brodt unwürdig isset; der Mensch prüfe sich selbst und so esse er von dem Brodte. Die Transsubstantiation widerspricht auch der Analogie der übrigen Sakramente, in denen stets das irdische Element als Träger des himmlischen substantiell erhalten bleibt. Was nun aber jenen gerühmten patristischen Consens betrifft, so ist es mit demselben nicht besser beschaffen, als wir es schon in so vielen Fällen gefunden haben. Es ist entschiedenes Resultat unbefangener dogmengeschichtlicher Untersuchung (worüber zu vergleichen Marheineke, Dissertatio patristica, Sanctorum Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex sive sacrae eucharistiae historia tripartita. Heidelberg 1811. 4.), daß in den ersten drei Jahrhunderten des entwickelten und kräftigen christlichen Glaubens und Lebens, aber der noch unentwickelten theologischen Lehre und Exposition des unmittelbaren Glaubensinhaltes keine Spur der katholischen Transsubstantiationslehre sich findet, wohl aber theils nach reformirter Seite hinüberschlagende symbolische Darstellungen der Gegenwart Christi im Abendmahl, theils mit lutherischer Ansicht harmonirende Auffassungen von der wahren und wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie; ganz entschieden und allgemein finden wir diese letztere Darstellungsform vom 4. bis zum 9. Jahrhundert, mit so energischer Ausscheidung der bloß symbolischen und repräsentativen Fassung, daß hier schon doch nur noch vereinzelt und schwankend zum entgegengesetzten Extrem der Verwandlungslehre hin-

neigende Ausdrücke sich finden. Ihre Ausbildung gewann aber diese Lehre erst im 9., recht eigentlich in der geistigen Sphäre den Übergang zum Mittelalter bildenden Jahrhundert. Paschasius Radbertus De corpore et sanguine Domini, 831, revidirt 844, ist der eigentliche Vater dieses Dogmas zu nennen. Man bildete sich aber bald ein, es sei dasselbe ursprüngliche katholische Tradition und schon im 11. Jahrhundert mußte der eifrig verfolgte Berengarius Turonensis, den selbst ein Hildebrand nicht zu schützen vermochte, seine Vereinigungslehre, die er der Verwandlungslehre entgegengestellt hatte, als Ketzerei widerrufen.*) Im 12. Jahrhundert kam die Bezeichnung für das tremendum mysterium als transubstantiatio, zuerst durch einen Bischof Stephanus gebraucht, auf, und im Jahre 1215 stempelte Innocenz III. auf seiner bekannten Lateransynode diese Lehre zum allgemeinen kirchlichen Dogma.

Fragen wir nun, wodurch nach katholischen Begriffen dieses Wunder der Verwandlung des Brodtes und Weines in Leib und Blut Christi gewirkt werde, so sind es die Worte: Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus. Diese Worte, vom Priester ausgesprochen, wirken wie eine Zauber- und Beschwörungsformel. Alles übrige von den Einsetzungsworten sowohl als auch den sonst gesprochenen Gebeten wird nicht als wesentlich zur Consekration betrachtet. Dadurch allein gewinnt denn auch die katholische Kirche den ihr so wichtigen Satz, daß, sobald die Consekration vollzogen, also schon vor, außer, ohne und demnach auch nach dem Genuße Leib und Blut Christi vorhanden und gegenwärtig ist. Daraus folgt denn auch nothwendig die Aufbewahrung alles dessen, was von dem Genuße übrig bleibt. So wird denn also die geweihte, in den Leib Christi ganz verwandelte Hostie selbst schon und an und für sich auch außer dem Genuß und ohne denselben ein besonderer Gegenstand der Andacht, wird in einem besonderen Behältniß (ciborium) aufbewahrt, in der Monstranz zur Schau ausgestellt,**) bei Prozessionen herumgetragen, zu den Kranken gebracht

*) Berengar lehrte eine bloß dynamische Gegenwart für den Glauben, keine substantielle für den mündlichen Genuß, fiel also in das spiritualistische Extrem.

**) Daher heißt das Gefäß zur Aufbewahrung der consekrirten Hostie monstrantia.

u. s. w. Denn es findet ja eine auch außer dem mündlichen Genuße bleibende und dauernde Gegenwart Christi in der verwandelten Gestalt des Brodtes statt. Vgl. Sess. XIII. cap. Canon 4 und 7. Von allem dem lehren wir nun das Gegentheil. Nicht die Worte hoc est corpus meum zaubern Christi Leib herbei, sondern er ist vorhanden kraft des Herrn Allmacht und Verheißung und zwar ist er nur zugegen für den Genuß, nicht außer demselben, nicht vorher, nicht nachher. Der Herr sprach nicht bloß, den Jüngern das Brodt zeigend: das ist mein Leib, sondern er sprach, es ihnen zum Genuße reichend: Nehmet hin und esset, er sprach nicht: solches schauet und betet an, sondern: solches thut zu meinem Gedächtniß.

Diese Reservation der Hostie und die mannigfachen abergläubischen Gebräuche, die damit zusammenhängen, Kniebeugung, Anbetung u. dgl. m. nennt nun die Synode einen mos vetustissimus, obgleich doch gewiß ist, daß alles das erst in den mittleren Zeiten mit der Transsubstantiationshypothese selbst in Gebrauch kam. Denn wenn auch schon in früheren Jahrhunderten das geweihte Brodt von den Diakonen in die Häuser getragen ward, ja wohl auch von den Laien die Überbleibsel aufbewahrt wurden, so geschah dies doch immer nur zum Zwecke des sakramentlichen Genußes, im unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhange mit der Abendmahlsfeier der Gemeinde, und weder lag hier der Glaube zu Grunde, daß auch außerhalb des Genußes Leib Christi unter den Species des consekrirten Brodtes zugegen sei, noch fand kirchliche Reservation im Sanktuarium, Zurschaustellung, Anbetung der Hostie u. dgl. m. statt. Aus dieser Adoration der Hostie, welche, wie die Synode a. a. O. cap. 5 ausdrücklich sagt, als cultus latriae mit der Anbetung ganz identisch ist, die Gott selbst gebührt, hat sich dann auch ein eigenes Fest zu Ehren des Sakramentes entwickelt, das seit dem 13. Jahrhunderte mit großem Pompe gefeierte, zu Trident ausdrücklich bestätigte Fest zur Ehre des unter der Gestalt des Brodtes gegenwärtigen Gottes, zur Ehre des Leibes Christi, das sogenannte Frohnleichnamsfest (Festum Corporis Christi). Durch die zweien entzückten Nonnen Juliana und Isabella zu Theil gewordenen Offenbarungen, welche kund thaten, daß nur dieses Fest der Kirche noch fehle, ward Pabst Urban IV. im Jahre 1264 bestimmt, in einer eigenen Bulle der ganzen Kirche die Feier eines solchen Festes anzubefehlen.

Dieser Befehl ward von Clemens V. im Jahre 1311 wiederholt und durch ihn wirklich dieses Fest in der ganzen lateinischen Kirche eingeführt und heimisch gemacht. Die folgenden Zeiten haben dann immer mehr Pomp zu dieser Feier hinzugefügt, wo die Hostie in Prozession mit großem Triumphe über die Straßen geführt wird, wie die Synode zu Trient a. a. O. c. 5 sagt, damit die Ketzer in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.

So viele Nebenzwecke nun auch der Katholicismus mit dem Sakramente der Eucharistie verbindet, so leugnet er doch nicht, daß dasselbe seiner nächsten und ursprünglichen Bestimmung nach zum Zwecke des Genußes dienen solle, vielmehr hat die Synode zu Trient Sess. XIII Can. 9 ausdrücklich unter Androhung des Anathema geboten, daß alle Gläubigen sich des Jahres einmal, wenigstens am Osterfeste zum Abendmahlsgenuße einfinden sollen. Dasselbe hatte schon Innocenz III. auf dem Lateranconcil im 31. Canon: Omnis utriusque sexus geboten. In dem Maße als der Glaube aufkam, daß man durch das bloße Anschauen der Messe und des Genußes des Abendmahles von Seiten Anderer selbst geistig am Abendmahle Theil nehme, erkaltete der Eifer für den eigenen mündlichen Genuß im Volke und mußte derselbe durch diese Verordnung der Kirche wieder einigermaßen angefrischt und erweckt werden. Dieser gebotene Abendmahlsgenuß ist nun aber kein vollständiger, sondern die Synode zu Trient hat ausdrücklich festgesetzt, daß zum heilsamen Genuße auch schon die Eine Gestalt des Brodtes hinreichend sei. Die Laien und die Priester, welche das Abendmahl nicht consekriren, sagt sie ausdrücklich Sess. XXI. c. 1, seien durch göttliche Vorschrift nicht verbunden, das Sakrament der Eucharistie unter beiden Gestalten zu nehmen und es sei auf keine Weise zu zweifeln, auch der Genuß der Einen Gestalt reiche schon hin zu ihrem Heile. Die Transsubstantiationshypothese ergab an sich noch nicht die Nothwendigkeit, aber doch die Vorbereitung, der Kelchentziehung. Mit dieser Hypothese setzte sich dann als weitere Vorbereitung dieses Mißbrauchs die scholastische Lehre von der Concomitanz in Verbindung, welche die speculative Möglichkeit der Kelchentziehung begründete. Nach dieser Lehre ist da, wo Christi Leib ist auch sein Blut und wo sein Blut ist, da ist auch sein Leib, es ist demnach der ganze Christus,

der auch unter jeder der beiden Gestalten genossen wird. Thomas Aquinas P. III Qu. 76. Art. 2: Sub speciebus panis est quidem corpus Christi vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia. Auch diese Concomitanzlehre ward von der Synode repetirt Sess. XXI. cap. 3. Mit dieser speculativen Lehre verband sich dann als praktisches Moment, als eigentlich wirksames Motiv für die Kelchentziehung die grenzenlose, obgleich in dieser Form äußerliche und superstitiöse Ehrfurcht und schauerliche Scheu vor dem hochheiligen Sakramente, welche Alles zu vermeiden gebot, wodurch der auch außer dem Genuße gegenwärtige Leib und das Blut des Herrn achtlos und unwürdig behandelt werden könnte. Diese Gefahr tritt besonders dringend nahe durch die Leichtigkeit, mit der etwas vom consecrirten Weine, also vom Blute Christi verschüttet werden könnte. Um diesem Übel vorzubeugen ließ man lieber den Kelch, der ja, wie die Concomitanzlehre bewiesen, überdies nicht absolut nothwendig, ganz weg aus dem heil. Nachtmahl. Auch wird wegen der abstemii und aus ökonomischen Rücksichten die Kelchentziehung empfohlen. Daß das Abendmahl genommen werde unter beiden Gestalten, sagt das System, sei zwar nothwendig in Ansehung des Sakramentes, aber nicht in Ansehung der Genießenden; darum genieße ja auch der Priester in der Messe immer beide Gestalten für Alle; den Laien und nicht Messe lesenden Clerikern sei an der Einen Gestalt genug. Peronne, Jesuit, Professor am Collegium Romanum, in seinem großen dogmatischen Werke führt Tom. VIII. § 214 folgende Gründe an:

1. Gefahr der Verschüttung besonders bei der Menge des Volks.
2. Ekel mancher, den gemeinsamen Kelch zu berühren.
3. Schwierigkeit, den geweihten Wein für Kranke aufzubewahren, besonders in zu heißen und kalten Gegenden.
4. Weinmangel an manchen Orten.
5. Natürlicher Abscheu mancher vor Wein.
6. Freiwillige Entwöhnung der Gläubigen vom Kelche im 12. und 13. Jahrhundert.
7. Unverschämtheit der Häretiker, die sich nicht scheuen, der Kirche vorzuwerfen, daß sie die Satzung Christi nicht gekannt oder verachtet habe. Vgl. schon Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 64.

Es läßt sich nun denken, wie der Katholicismus sich krümmen

und winden muß, um einen scheinbaren Einklang seiner mißbräuchlichen Sitte mit den so unzweideutigen Einsetzungsworten des Herrn zu erzwingen, nach welchen er den Jüngern den Kelch ὡσαύτως wie das Brodt gereicht und ihnen gleicherweise geboten: Trinket Alle daraus, welche Einsetzung des Herrn Paulus 1 Cor. 11 wiederholt und die communio sub utraque deutlich als herrschende Gemeindesitte bezeichnet. Wenn nun katholischer Seits behauptet wird, mit jenen Worten: Trinket alle daraus, habe Christus sich nur an die zwölf Apostel gewendet und zum sichern Zeichen, daß nur die Priester den Kelch trinken sollten, die übrigen 70 Jünger und die frommen Frauen, welche zu Jerusalem dabei gewesen waren, absichtlich übergangen,*) so enthält dies einen doppelten Widerspruch. Denn war das Abendmahl nur für die Apostel eingesetzt, so ist es inconsequent, wenn man auch noch die Eine-Gestalt des Abendmahls dem Volke reicht und dann müßte doch auch gegen das ausdrückliche Verbot der Synode den nicht Messe lesenden Priestern, wie den Aposteln, die doch dazumal auch die non conficientes waren, das Abendmahl unter beiden Gestalten gereicht werden. Wenn die Synode sich außerdem noch auf Johannes C. 6 beruft, wo der Herr nicht nur sage: Wer nicht isset mein Fleisch und nicht trinket mein Blut, sondern auch einfach: Wer dies Brodt isset, der wird leben in Ewigkeit, so fällt dies auch so nicht sehr haltbare Argument von vorneherein zusammen, wenn nicht erwiesen ist, was schwerlich zu erweisen sein wird, daß diese ein ganzes Jahr früher als die Einsetzung des heiligen Abendmahls fallende Rede des Herrn überhaupt auf dieses Sakrament und auf irgend eine Art von leiblichem Genuß zu beziehen sei. Sehr richtig ist dagegen bemerkt worden, daß man mit demselben Rechte aus Joh. 4, 13 den Schluß ziehen könnte, daß man allein trinken müße im Abendmahl und zwar bloß Wasser, weil Christus daselbst sage: Wer von dem Wasser trinken wird, das ich ihm reiche, den wird nicht dürsten in Ewigkeit.**) Was

*) Peronne VIII § 198 sagt gar, das Alle ginge nur auf die gegenwärtigen Apostel, daß Einer nicht den ganzen Kelch austrinken solle.

**) Die römische Dogmatik beruft sich für die Kelchentziehung auch auf Act. 20, 7, wo von der Abendmahlsfeier nur der Ausdruck „das Brodt brechen" stehe, ja daß Christus selbst Luc. 24, 30 den Aposteln nur das Brodt gebrochen habe.

nun aber die Sitte der alten Kirche betrifft, so war es so herrschend, den Laien auch den Kelch zu reichen,*) daß gegen Ende des 5. Jahrhunderts Leo der Große die Unsitte einiger Laien, sich des Kelches zu enthalten, entschieden mißbilligte, der Pabst Gelasius I. in einem merkwürdigen, uns noch erhaltenen Canon sie nicht nur superstitio, sondern auch ein grande sacrilegium nennt. Ganz willkührlich hat das corpus juris canon. die Verordnung des Gelasius I. unter der Überschrift Corpus Christi sine ejus sanguine sacerdos non debet accipere. Das Decret geht vielmehr gegen die Manichäer, welche in den christlichen Gemeindeversammlungen mit den Laien das Brodt genoßen, aber sich des Weins enthielten. Ja selbst der Gebrauch der sogenannten Eucharistia intincta, die doch in den ersten Jahrhunderten nur im Nothfalle zuweilen bei Kranken angewandt wurde, ward noch im 7. Jahrhundert (675) von einer spanischen Synode zu Braga ausdrücklich verdammt. Erst vom 11. Jahrhundert an kam die Sitte der eucharistia intincta auch für die Gesunden, besonders in den Klöstern des Cluniacenserordens aus superstitiöser Scheu vor der Weinverschüttung in Gebrauch. Sie verbreitete sich allmählig auch außerhalb dieser Klöster. Aber noch 1095 protestirte Urban II. auf der Synode zu Clermont lebhaft dagegen und nach dem Anfange des folgenden Jahrhunderts verbot Paschalis II. auch den Cluniacensern ihre üble Gewohnheit. — Überhaupt wußte man noch längere Zeit selbst nach Erfindung der Transsubstantiations- und Concomitanzlehre nichts von einer allgemeinen kirchlichen Sitte der Weglassung des Kelches im Abendmahle. Erst vom 13. Jahrhundert an fingen jene theoretischen Principien an, auch ihre immer weiter greifende praktische Wirksamkeit zu üben. Besonders seitdem Thomas Aquin und Bonaventura als Häupter des Dominikaner- und Franziskanerordens sich für die Kelchentziehung erklärt, trugen bald die Bettelmönche den neuen Glauben und Gebrauch in alle Welt. Nun fingen auch an Wunder zu geschehen zum Beweise für die Richtigkeit dieser Sitte. Die Ketzer

*) In den ersten Jahrhunderten kam es vor, daß manche von der Abendmahlsfeier das gesegnete Brodt mit nach Hause nahmen, um jeden Morgen nüchtern etwas davon zu essen. Noch lange nachher ward öfter auf Schiffen wegen ihrer schwankenden Bewegung das Meßopfer allein mit der Hostie gehalten als eine trockene Messe (missa sicca).

des 13. und 14. Jahrhunderts forderten lebhaft den Kelch zurück, desto mehr befestigte sich aber die kirchliche Sitte im Gegensatz zu ihnen. Im Jahre 1415 wurde dann durch die große Kirchenversammlung zu Constanz die Versagung des Laienkelches symbolisch fixirt. Die Synode gab zu, Christus habe auch den Kelch gereicht und allen Communicanten daraus zu trinken befohlen, und so sei es auch in primitiva ecclesia gehalten worden, doch trotz dem (hoc non obstante) habe die Kirche das Recht, in Betreff des Ritus Änderungen zu treffen. (Conc. Non obstantiense). Der Kanzler Gerson schrieb eine ausführliche Vertheidigung jener Synodalentscheidung. Zwanzig Jahre später wiederholte die Synode zu Basel die Bestimmung. Indeß ward hier den Böhmen der Kelch gestattet, überhaupt der Genuß der Laien unter beiderlei Gestalt nicht für Ketzerei ausgeschrieen, sondern nur der Kirche als disciplinarisches Recht reservirt, den Kelch zu ertheilen oder zu entziehen. So hat denn auch die Trienter Synode entschieden. Wenn dennoch die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag hartnäckig den Kelch den Laien vorenthalten hat, so hat dies abgesehen von dem trägen Vorurtheile eingewurzelter Gewohnheit schwerlich andere als hierarchische Gründe. Das Vorrecht des Kelches erhebt den Priester über das Volk, und das Vorrecht der Dispensation und Privilegienertheilung bringt auch in dieser Hinsicht seinen Nutzen. So hatten z. B. früher die französischen Monarchen das päbstliche Privilegium des Kelchgebrauches, dessen sie sich auch bei ihrer Krönung oder in der Todesstunde bedienten, indeß freilich ihrerseits nur in der Absicht, ihr Anrecht an den Kelch als ein noch nicht erloschenes zu documentiren. Die Materie (elementa) des Sakraments sind Waizenbrodt (nach Art der Schaubrodte Levit. 24, 5) und zwar nicht wie die griechische Kirche es braucht, gesäuert, sondern ungesäuertes (außer im Nothfalle) als Symbol der Reinheit des Herzens, vgl. Cat. Rom. P. II c. IV qu. 1, und Wein vom Weinstocke mit wenig Wasser vermischt,*) denn Christus selbst brauchte Wasser beigemischt, es dient zugleich zur Erinnerung an das Blut und Wasser, das aus der Seite Christi floß, das Wasser deutet ferner auf die Menge der Völker, Apokal. 17, 1. 15,

*) Nach Cat. Rom. P. II c. IV qu. 17 ist es Todsünde, das Wasser beim Wein wegzulassen, doch besteht das Sakrament auch gültig ohne dasselbe.

in seiner Vereinigung mit Wein auf ihre Vereinigung mit Christo. Die Form des Sakramentes sind die Worte der Consekration bei dem Brodte: hoc est corpus meum, bei dem Weine: hic est calix sanguinis mei u. s. w. Wie oft das Sakrament zu nehmen sei, läßt sich nicht bestimmen, doch muß es jährlich wenigstens einmal zu Ostern genommen werden. Kinder und Blödsinnige sind nicht zu communiciren. Die Priester dürfen sich selbst communiciren, Laien aber sollen nicht einmal ohne Noth die Utensilien berühren.

Die katholische Kirche betrachtet endlich das Abendmahl auch als ein Opfer. Dies ist ihr der höchste Gesichtspunkt in der ganzen Ansicht von der Eucharistie. Das Opfer im Abendmahle oder die Messe ist das Centrum des ganzen katholischen Cultus und kirchlichen Lebens. Die Synode zu Trient handelt in ihrer 22. Session dieses wichtige Thema ab. Es hat ihr nicht gefallen, den Zusammenhang des Sakraments des Abendmahles mit dem Opfer in demselben genauer anzugeben, weil ihr Hauptinteresse den Ketzern gegenüber war, den Unterschied und die Verschiedenheit des Opfers vom Sakramente des Genusses zu markiren und zu fixiren. Sie sagt nur im Eingange des Decretes der 22. Session, daß die in der 13. Sitzung abgehandelte Lehre vom Abendmahle noch nicht zu Ende, sondern daß das Abendmahl auch ein Opfer sei.

Nach protestantischen, schriftgemäßen Begriffen ist nun durch das Eine Opfer Christi am Kreuz, das die Versöhnung der Weltsünden vollbracht und ewig gilt, der ganze alttestamentliche vorbildliche Opfercult für immer abgethan. Wie derselbe, insofern er versöhnend war, Christi Versöhnopfer symbolisirte, so stellte er nach einer anderen Seite hin in seinen Brand- und Dankopfern u. s. f. ein Vorbild der christlichen Gemeinde dar, die als eine durch Christi Blut versöhnte, sich selbst nun durch die Hinopferung des alten Menschen Gott als ein inneres unsichtbares Opfer und als eine geistliche Priesterschaft darstellt. (Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 6.) In sofern nun auch das heil. Abendmahl ein lebendiges Gedenken des Opfers Christi für uns am Kreuze ist, womit die Übergabe der Seele des Feiernden und Genießenden an Gott in Lob und Dank für seine Gnade verknüpft ist, so läßt sich in diesem Sinne auch das Abendmahl als ein Gedächtniß-, ein Lob- und Dankopfer betrachten, deshalb auch Eucharistie genannt. So ist

also das Abendmahl an sich kein Opfer, sondern heißt nur so wegen seiner lebendigen Beziehung auf das Opfer Christi am Kreuze.

Die katholische Kirche hingegen erblickt im Abendmahle ein wahres, d. h. ein sinnliches und sichtbares Opfer, kein Dankopfer der Gläubigen, sondern ein Versöhnopfer Christi. Wie es die schwache Natur des Menschen erfordert, habe Christus in der Nacht, da er verrathen ward, seiner Kirche dies sichtbare Opfer hinterlassen, denn dieselbe sollte um Nichts dem Heidenthum und Judenthum nachstehen, vielmehr in ihrem Cultus ein wahreres, höheres und wirkungskräftigeres Opfer besitzen, als dort vorhanden war. Weil im A. T. wahre und eigentliche Opfer gewesen, so müssen dergleichen auch nothwendig im N. sein. Auch die Christen sind ja ein Volk wie die Juden, nicht blos aus Geist, sondern auch aus Fleisch bestehend. Wie daher das Opfer bei den Juden das Höchste des Gottesdienstes war, so muß dasselbe es auch sein bei den Christen.

Wird nun hier das Versöhnopfer Christi am Kreuze nicht als ausreichend betrachtet, sondern muß es fortwährend ergänzt werden durch das Opfer in der Messe, so sucht der Katholicismus doch diese enorme, allem Zeugniße des Wortes Gottes widersprechende Behauptung dadurch wieder zu mildern, daß er das Meßopfer in die innigste und unmittelbarste Beziehung zum Kreuzesopfer setzt. Nämlich das von Christo am Kreuze blutig geleistete Opfer wird hier in der Messe Gott auf eine unblutige Art dargebracht und auf eine sinnlich sichtbare Weise wiederholt. Es findet hier eine förmliche Identität des Meßopfers mit dem Opfer am Kreuze statt. Zwar gebraucht das Synodaldecret den zweideutigen Ausdruck Repraesentatio, doch zeigt der Zusammenhang, daß von einer wirklichen Wiederdarstellung die Rede ist. So soll durch das versöhnende Meßopfer dem Kreuzesopfer und Verdienste Christi nichts entzogen werden, da jenes nur eine unblutige Repetition von diesem ist. Der nämliche Christus, der am Kreuze gelitten, und sich geopfert, bringt sich auch täglich im Meßopfer durch die Hand des Priesters dar. Derselbe Leib, der am Kreuze für uns verwundet, wird vom Priester durch die Wandlung bereitet und Gott dem Vater dargestellt zur Versöhnung unserer Schulden. So kommt denn durch die Messe jede Art von geistiger, selbst leiblicher Wohlthat den Menschen zu. Sie ist ein visibile propitiatorium

nicht nur pro vivis, deren crimina et peccata etiam ingentia durch sie erlassen werden und denen auch allerhand leibliche Wohlthaten durch sie erwirkt werden, sondern auch pro defunctis, die noch im Purgatorium ihre Sündenreste abzubüßen haben.

Durch diese Lehre vom Opfer in der Messe tritt uns auch erst die Lehre von der Transsubstantiation in ihr rechtes Licht. Der eigentliche Zweck dieser Lehre wird uns dadurch klar gemacht. Denn zum bloßen Abendmahlsgenuße des wirklichen Leibes und Blutes Christi bedurfte der Katholicismus diese Lehre nicht, ohne welche ja auch die lutherische Kirche bei Annahme wirklicher Gegenwart Christi im Sakramente der Eucharistie auskömmt. Wohl aber bedarf sie sie, wie leicht ersichtlich, und zwar gerade in der Form und Weise, wie sie sie aufgestellt hat, zum Opfer in der Messe. Denn durch die Consekrationsformel wird ja derselbe Christus, der einst am Stamm des Kreuzes gestorben, jetzt im Himmel sitzet, aus Brodt und Wein transsubstantiirt, und so kann nun auch, da dieser geopferte Leib und dieses vergossene Blut auch vor und außer dem Genuße bleibend vorhanden ist, fortwährend dasselbe Opfer, das einst am Kreuz die Welt versöhnte, Gott dargebracht werden. — Bei dieser Lehre vom Meßopfer ist es nun natürlich, daß nicht nur die Communion, sondern nicht einmal die Gegenwart der Gemeinde für wesentlich nothwendig erachtet wird bei seiner Feier. Waren doch auch nicht alle leiblich gegenwärtig, die durch Christi Opfer am Kreuze versöhnt wurden. So ergiebt sich der Begriff der Privatmesse, deren Form eine doppelte ist. Die eine, im engeren Sinne des Wortes Privatmesse (oder Stillmesse) genannt, ist die, bei welcher außer dem celebrirenden Priester nur noch der Diakonus und Subdiakonus oder Ministrant zugegen ist, doch nicht als Kommunikant, die andere die, welche in voller Versammlung des Volkes feierlich und öffentlich zwar, aber auch eben so wenig zur Communion des Volkes gehalten wird. Auch die bloßen Zuschauer genießen auf eine geistige Weise mit, was der Priester für sie und alle Gläubigen, die zum Leibe Christi gehören, genießt und mag auch immerhin der eigene Genuß der Gemeinde noch wirksamer und segensreicher und deshalb empfehlenswerth sein, auch das Zuschauen oder auch das bei leiblicher Abwesenheit gegenwärtig sein im Geiste trägt reichlich seine Frucht.

Wie nun aber alle Fäden der katholischen Lehre zurückleiten zu dem katholischen Begriffe von der Kirche in ihrer Identität mit der Hierarchie, so auch ganz besonders die Lehre vom Opfer in der Messe. Denn dadurch wird ja eben der katholische Priester erst zum Priester im wahren und eigentlichen, d. h. freilich nach unsern Begriffen im äußerlichen und jüdischen Sinne des Wortes, daß er ein wirkliches und sichtbares Opfer hat, das er Gott darbringt für die Sünden des Volkes. So steht er da als ein Mittler zwischen der Welt und Gott. So ist denn der Rückfall ins Judenthum vollbracht. Denn wie dort ein äußeres, sinnliches vorbildliches Opfer und Priesterthum vorhanden war, so haben wir hier ein nachbildliches Priesterthum, das aber höher steht als jenes, weil das sichtbare Opfer, das es darbringt, der gekreuzigte Christus selber ist.

Aber nicht blos sich selber bringt Christus im Meßopfer dem Vater dar, sondern die Gesammtheit der Gläubigen, die der Leib Christi ist, ist in das Meßopfer, welches eben Christi Leib Gott darbringt, mit eingeschlossen. So ist das Meßopfer eine geheimnißreiche, mystische, in das Dunkel absoluter Unvorstellbarkeit hineingerückte Handlung, durch die die ganze Kirche Gott geweiht wird und dadurch auch allen Dingen, allen Zuständen, Handlungen und Funktionen der Gläubigen eine höhere Würde und Weihe zufließt. Dieses mysteriöse Mitgesetztsein der ganzen Gemeinde in Christo wird nicht nur durch das Brodt symbolisirt, das aus vielen Körnern bestehend ein Ganzes bildet, sondern auch durch den Wein, welchem Wasser beigemischt sein muß als Zeichen der Vermischung der Gläubigen mit Christo. Es ist daher nicht bloß das Opfer seiner selbst, welches Christus in jeder Messe vollzieht, sondern auch ein Opfer der Kirche, welches zugleich vollzogen wird. So werden denn alle Bedürfnisse, Vorsätze, Gebete der Gläubigen bis in die minutiösesten Beziehungen hinein durch dieses Opfer geweiht vor Gott getragen und sein Segen über sie von ihm erwirkt. Auch werden Messen zu Ehren der Heiligen gehalten, um ihre Fürbitte zu erlangen, nicht so als ob das Opfer ihnen dargebracht würde, weshalb der Priester nicht sagen darf: offero tibi sacrificium, Petre et Paule, sondern so daß der, welcher im Meßopfer Gott für die Triumphe der Heiligen dankt, eben damit ihre Vertretung anfleht. Trid. Sess. XXII c. 3.

Die Veräußerlichung der geistigen Idee des Christenthums, die wir überall im Katholicismus namentlich in der Lehre von der Kirche und von den Sakramenten gefunden, erreicht so ihren Gipfel in der Lehre vom Opfer im Abendmahle. An die Stelle der Mystik tritt förmlich die Magie, und wenn das gläubig-gehorsame Volk bei der Darbringung des Meßopfers in stummem Staunen und starrer Anbetung auf den Knieen liegt und ihm aus dem schauerlichen Dunkel der zauberhaft geheimnißreichen Handlung, in deren Anschauung versunken ihm Verstand und Sinne vergehen, ein Blitz unbestimmter religiöser Gefühle und Phantasieerregung hervorleuchtet, dann begeht die Kirche ihren wahren Triumph, dann steht sie auf der Höhe ihrer Feier, dann ist sie eingegangen in das Allerheiligste.

Bei dieser Ansicht von der Messe ist es nun allerdings natürlich, daß dieselbe mit einem Reichthum pomphafter Ceremonien ausgestattet ist zu desto lebhafterer religiöser Gefühls- und Phantasieerregung. Die Synode zu Trient hat deshalb auch Sess. 22 cap. 4 den sogenannten gregorianischen Canon aufs Neue sanktionirt und als bleibende Meßliturgie der Kirche vorgeschrieben. Von ihm versichert sie, daß er nicht nur von allen Irrthümern frei und nichts enthalte, was nicht heilig an sich die Gemüther zu Gott erhebe, sondern auch, daß er blos aus Worten Christi, aus apostolischen Traditionen und frommen Zuthaten heiliger Päbste bestehe. Canon 6 fügt ausdrücklich hinzu: Si quis dixerit canonem missae erores continere, ideoque abrogandum, anathema sit. Gregorianisch heißt nun dieser Meßcanon nur in sehr uneigentlichem Sinne, entweder weil Gregor der Große (590—604) noch zuletzt einiges dazu that, oder weil er ihn vollendete, oder auch nur, weil er zu seiner Zeit vollendet und von ihm zuerst in der Diöcese von Rom eingeführt ward. Gregor selbst sagt, daß ein gewisser Scholastikus, dessen Namen er aber nicht nennt, ihn componirt habe. Er besteht aus einer Composition ziemlich ungleichartiger Theile, und ward aus schon vorhandenen liturgischen Formularen, von denen jedoch keines älter ist, als die Nicänische Synode compilirt. Doch verbreitete er sich vom 7. Jahrhundert an erst allmählich in der abendländischen Kirche. Abgesehen von dem mancherlei Unbiblischen seines Inhaltes und der Überladenheit seiner Form haben sich seit der Reformationszeit auch in der katholischen Kirche wiederholt manche Stimmen

gegen die lateinische Sprache erhoben, in der er bis auf den heutigen Tag abgehalten wird. Die Synode zu Trient hat es aber von Neuem festgesetzt, daß man bei dem Gottesdienste und namentlich bei der Messe sich einzig und allein der lateinischen Sprache bedienen solle. Dabei gebrauchte sie in der Verfluchung der gegentheiligen Meinung eine gewiße Vorsicht. Denn der 9. Canon der 22. Session sagt nur: Si quis dixerit — lingua tantum vulgari missam celebrari debere — anathema sit. Deshalb haben denn auch vorsichtigere Katholiken, welche den Wunsch der Landessprache bei der Feier der Messe mit dem Gehorsam gegen die Kirche vereinigen wollten, immer nur gesagt, die lateinische Sprache bei der Messe sei zwar nicht absolut verwerflich, wie die Protestanten behaupten, aber der Gebrauch der Muttersprache sei doch, namentlich bei den seit den Zeiten des Tridentinums so sehr veränderten Zeitumständen wünschenswerth. Indeß so wenig die Kirche bisher den Priestern die Ehe oder den Laien den Kelch gestattet hat, so wenig hat sie auch den Gebrauch der Landessprache bei der Feier der Messe erlaubt. Auch hat sie ihre guten Gründe zu diesem Verfahren. Denn sie wird dabei von der Rücksicht auf die Einheit, Unveränderlichkeit und Feierlichkeit des Gottesdienstes geleitet. Die Eine Sprache ist die nothwendige Erscheinungsform des Einen katholischen Glaubens, die römische Sprache die Darstellung des römisch-katholischen Glaubens. Gegen dieses ausschließliche Recht der äußerlichen Einheit der Kirche verschwindet jedes Recht individueller Mannigfaltigkeit der Nationalität. Eine lebendige Sprache im Gottesdienste würde ferner mit der nothwendigen Unveränderlichkeit desselben streiten. Eine lebendige Sprache verändert sich, bildet sich fort, damit würde auch die Liturgie der Gefahr steter Wandelbarkeit ausgesetzt sein und am Ende nicht nur in formeller, sondern auch in materieller Beziehung. Der neue in der Muttersprache ausgeprägte geistige Gedankengehalt würde gar zu leicht auch in den Kirchengebeten sich wiederspiegeln. Die Reformation würde niemals so tief in das Herz des deutschen Volkes eingedrungen sein, wenn sie sich nicht die deutsche Sprache zum Organ und Vehikel ihrer Ausbreitung gewählt hätte. Endlich soll es der Majestät der Religion und der Feierlichkeit des Gottesdienstes widersprechen, sich einer im gemeinen Leben üblichen Sprache zu bedienen. Die lateinische Sprache hat eine besondere Ehrwürdigkeit, nicht nur

deshalb, weil sie nicht die gemeine ist, sondern auch, weil sie nun schon so viele Jahrhunderte hindurch zur Trägerin kirchlicher Gottesverehrung gedient hat. Ja selbst daß sie dem Volke unverständlich ist, ist so wenig ein Argument für ihre Abschaffung, daß dies vielmehr gerade umgekehrt einen Grund mehr für ihre Beibehaltung abgeben kann. Denn wie kann das nicht für die klare Glaubenserkenntniß, sondern nur für eine dem Verstande unvorstellbare, dunkle Gefühls- und Phantasieerregung vorhandene Mysterium des Meßopfers würdiger und entsprechender repräsentirt und umkleidet werden, als eben durch die dem Volke wie eine geheimnißreiche Zauberformel erscheinende lateinische Sprache. Ein großer Theil der Meßgebete, namentlich die Consekrationsworte müssen überdies leise gesprochen werden. So wird der Sinn der Meßfeierlichkeit auf keine Weise profanirt und gemein gemacht. Das Geheimniß erscheint als Geheimniß nur da, wo die Sprache selbst ein Geheimniß ist. Auch geschieht ja im Meßopfer nur etwas für das Volk, woran es selbst gar keinen selbstthätigen Antheil zu nehmen hat. Alles, was die Kirche für das Volk thut und spricht, ist von dem zu unterscheiden, wobei die Thätigkeit des Volkes selbst in Anspruch genommen wird. Darum finden wir auch bei anderen kirchlichen Riten diesem Princip ganz entsprechend ein buntscheckiges Gemisch von Latein und Deutsch. Was z. B. im Tauf-Ritus den Täufling angeht und in der Form der Frage an ihn ausgesprochen wird, ist deutsch, was hingegen der Priester im Namen der Kirche spricht, lateinisch. Bei der Communion spricht der Priester lateinisch: Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi, hierauf das deutsche: Herr ich bin nicht würdig u. s. w. und dann wieder lateinisch: Corpus Domini nostri Jesu Christi etc. Weil die Ehe auf einem ausdrücklichen Consens der Brautleute ruht, so geschieht die Copulation ganz in der Muttersprache, ebenso die Beichte. Die Predigt fängt im Namen der Kirche mit einem lat. Texte an und fährt dann in der Muttersprache fort, weil durch sie das Volk in Anspruch genommen wird.

Wie wesentlich die lateinische Sprache namentlich mit der Idee der katholischen Messe verbunden sei, hat sich auch in neueren Zeiten gezeigt. Denn nicht nur das wunderliche Geberden und Cermonienspiel des Meßpriesters würde gegen eine deutsche Meßliturgie einen geradezu lächerlichen Contrast bilden, weshalb man denn auch dieses

mit der Lateinischen Sprache Preis geben müßte, sondern überall, wo sich Vorschläge oder auch praktische Versuche zur Einführung deutscher Sprache bei der Messe, wie z. B. in der neuen und verbesserten Ordnung der Messe, welche 1786 von Herzog Ernst von Würtemberg an der herzoglichen Hofkapelle zu Würtemberg eingeführt wurde, zeigte sich auch ein Aufgeben des altkatholischen dogmatischen Gehaltes der Messe, die freilich namentlich im Anfange des 19. Jahrhunderts ganz absurder Weise von s. g. aufgeklärten Katholiken selbst nach dem Maßstabe kantischer Sittlichkeitsprincipien gemessen und regulirt werden sollte.

Das Eine hat die Trienter Synode Sess. 22 cap. 8 den Priestern erlaubt und zur Pflicht gemacht, daß sie, damit die Schaafe Christi nicht hungern, von Zeit zu Zeit Einiges von demjenigen, was in der Messe vorkömmt, erklären und selbst von den Geheimnissen des heiligsten Opfers Einiges vortragen, besonders an Festen und Sonntagen. Ist hier die Macht der Zeit unverkennbar, deren dringenden Forderungen sich auch die Heerde nicht ganz zu entziehen wußte vgl. Sess. XXIV, cap. 7 de reform., so sieht man doch, wie zögernd sie doch um dringendsten Vorwürfen zu entgehen nur einige halbe Zugeständnisse zu machen bereit war. Denn nur aliquid und aliquod mysterium soll der Seelsorger erklären, wobei noch immer das mystische Halbdunkel der Feier hinlänglich gewahrt bleiben kann. Doch eröffnet dieses Zugeständniß allerdings einsichtigeren Seelsorgern ein weiteres Feld belehrender Wirksamkeit, nur ist das zu erläuternde und zu rechtfertigende Lehrobjekt selbst so wenig lehrhafter und haltbarer Art, daß bei zu großer Aufklärung auch leicht zu große Auflehnung, sei es des räsonnirenden Verstandes oder was freilich gefährlicher, weil berechtigter wäre einer erleuchteteren Volksfrömmigkeit zu fürchten stände. Als Schriftbeweis für diese Lehre wird Maleachi 1, 10. 11 angeführt. Die Stelle lautet: Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Allmächtige, und will das Opfer von euren Händen nicht annehmen, denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name verherrlicht unter den Heiden und an allen Orten wird meinem Namen ein Räucherwerk dargebracht und ein reines Opfer, denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht der Herr der Allmächtige. Indeß ist in dieser Stelle nicht vom Sühnopfer die Rede, sondern vom Speisopfer (den Gebeten und guten Werken der Heiligen als geistlicher Priester). Ferner be-

hauptet man, mit den Worten „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird" und „Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird" habe Christus seinen Jüngern zugleich angedeutet, daß er sich selbst in diesem Augenblicke Gott unter der Gestalt des Brodtes und Weines für sie zum Opfer bringe. Die Worte „solches thut zu meinem Gedächtniß" gebieten also auch die Wiederholung des Opfers, wie ja auch עָשָׂה vom Opfer gebraucht werde. Vgl. Trid. Sess. XXII, c. 1.

Was nun die Geschichte der Opferidee in der Messe betrifft, so finden wir wieder in den ersten drei Jahrhunderten bei den apostolischen Vätern, bei Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. s. f. noch keine Spur jener späteren katholischen Vorstellung. Zwar kömmt die Bezeichnung Opfer auf die Abendmahlsfeier bezogen schon sehr frühzeitig vor, aber immer nur in geistiger und wesentlich von der Tridentinischen verschiedener Bedeutung. Das Abendmahl wird ein Opfer genannt als feierliche Erinnerung an Jesu Opfertod, als ein Denkmal für alle Wohlthaten, die wir dem Leiden und Tode des Erlösers verdanken. So war es also geistiges Erinnerungs- und Dankopfer der Gemeinde. Der Begriff des Opfers wurde aber allerdings auch auf die Elemente des Brodtes und Weines angewendet. Es war nämlich gewöhnlich, daß die Gemeinde zur Feier des heiligen Abendmahles Brodt und Wein oder überhaupt Beisteuer darbrachte. Von demjenigen nun, was jeder mitbrachte in die Versammlung, wurde zuerst das Abendmahl gehalten, sodann das Übrige zum Unterhalt der Geistlichen und an die Armen verwandt. Diese beim Abendmahl gebräuchlichen Darbringungen nahmen als Oblationen zugleich den Charakter des Opfers an. Sie entsprachen dem, was Gott im A. T. befohlen, daß von Allem Gott die Erstlinge darzubringen seien. Dies war also auch nur ein thatsächliches, Gott wohlgefälliges Dankopfer. In diesem Sinne nennt auch der Apostel Paulus Phil. 4, 18 die Unterstützung, welche die Gemeinde zu Philippi ihm gewährte, eine ὀσμὴ εὐωδίας, eine θυσία δεκτὴ, εὐάρεστος τῷ θεῷ. Hier war also durchaus noch nicht von einem Opfer für die Christen die Rede, von einem Versöhnungsopfer im Abendmahl, sondern ihrer aufopfernden, dankbaren, liebevollen Gesinnung wegen wurde, was sie darbrachten, ein Opfer genannt. An die Feier des heiligen Abendmahles schloß sich ferner das Andenken an die Märtyrer und an die

im Herrn Entschlafenen überhaupt an, denn wie man hier des Todes Christi am Kreuze vornehmlich gedachte, so auch deren, die in ihm und für ihn gestorben waren. Auch für die ihnen zu Theil gewordenen Gnaden und Gaben des Herrn im Leben und im Tode wurden mit den Oblationen an diesem Tage wahre Dankopfer dargebracht. Somit war auch der Begriff eines Opfers *für* Jemand gegeben, aber doch nur im Sinne der Danksagung oder höchstens Fürbitte für ihn, nicht aber so als ob irgend wie dem Opfer im Abendmahle eine Sühnkraft, eine Erlösung durch dasselbe aus dem Fegefeuer u. dgl. mehr beigelegt worden wäre. So weit kann auch der Protestantismus noch immer mit dem Opferbegriff im Abendmahle mitgehen. — Vom vierten Jahrhundert an, wo wir die auch schon in den Schriften der drei ersten Jahrhunderte mannigfach ausgesprochene Idee der reellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle durchgehend herrschend finden, wird auch Christus im Abendmahle selbst häufig als das gegenwärtige Opfer bezeichnet. Zeigt sich in diesem Ausdrucke schon deutlicher der Übergang zur Idee des späteren Katholicismus, so konnte er doch immer noch im unverfänglichen Sinne genommen und bestimmt werden. Denn allerdings ist ja hier das für uns am Stamme des Kreuzes geschlachtete Lamm Gottes selbst gegenwärtig, das uns im Genusse seines Fleisches und Blutes die Früchte seines Leidens zueignet. Es war dies also wenigstens ein wirkliches Opfer*mahl*, wenn auch keine Wiederholung des Kreuzesopfers im eigentlichen Sinne des Wortes. Wie verschieden aber immer noch diese Idee von der des katholischen Meßopfers ist, geht am besten daraus hervor, daß wir auch noch vom 4. bis 7. Jahrhundert, wie wir schon früher gesehen, fast ausnahmslos den Gemeindegenuß mit der Abendmahlsfeier unauflöslich verknüpft finden, und wo etwa mißbräuchlich das Gegentheil vorkömmt, da finden wir auch die strenge Rüge Einzelner oder ganzer Synoden. Die eigentliche Bildungsepoche des specifischen Begriffes der Messe fällt von Anfang des 7. bis Anfang des 9. Jahrhunderts. Die Idee des Versöhnopfers in der Messe als Fortsetzung des Kreuzesopfers trat immer bestimmter und klarer hervor, damit die Volkstheilnahme immer mehr zurück. Ja dieser Mißbrauch und jene Idee fingen nun an sich wechselseitig zu unterstützen, zu fördern und zu ihrer Ausbildung behülflich zu sein. Zuerst hielt man nach dem Ausspruche des Herrn nur die Gegen-

wart von zwei oder drei für nöthig zur Feier des Abendmahls, zuletzt repräsentirte nur noch der Ministrant das Volk, und auch er genoß weder das heilige Abendmahl, noch ward er allen Orts für erforderlich angesehen. Besonders vom 9. Jahrhundert an fing die Privatmesse an, immer mehr um sich zu greifen. Besonders beförderten die Klöster diesen Mißbrauch. Denn seitdem auch die Mönche die priesterliche Weihe erhalten konnten, kam das Messefeiern in den Klöstern in Gebrauch, und bei der Abgeschiedenheit und Einsamkeit derselben, konnte natürlich die Messe nicht immer unter dem nöthigen Zuflusse des Volkes gehalten werden. So ward denn das Übel der Privatmessen zumeist durch die Klöster verbreitet. Der Clerus an den bischöflichen Kirchen ahmte dann die so bequeme und einbringliche Sitte eifrig nach. Die vielen einzelnen Kapellen und Oratorien, die von jetzt an angelegt wurden, die zahllose Menge der s. g. absolut ordinirten Priester und der Burgpfaffen befestigten und vermehrten diesen Mißbrauch außerordentlich.

Was nun endlich den Namen Messe betrifft, so ist die Ableitung einiger katholischer Schriftsteller aus dem Hebräischen von מַעֲשֶׂה opus sacrificium oder dgl. m., oder aus dem Griechischen von *μύησις* initiatio, doctrina mystica entschieden willkührlich und verwerflich. Die Meinung, daß es aus dem Deutschen stamme und so viel heiße als ein Zusammenfluß von Volk ist geradezu lächerlich. Vielmehr umgekehrt, weil an hohen Festtagen nach der Meßfeierlichkeit gewöhnlich wegen des Zusammenflusses von Volk in der Nähe der Kirchen auch Jahrmärkte gehalten wurden, ging der Name von den geistlichen Jahrmärkten auf die weltlichen über. Der Name ist lateinisch. Missa von mittere. Die mönchisch-scholastische Ansicht, daß die gewöhnliche Anrede an das Volk ite missa est so viel bedeute als missa d. i. transmissa est hostia d. h. die Hostie sei durch einen Engel an Gott überbracht oder übersendet worden, bedarf keiner Widerlegung. Andere halten missa für identisch mit missio und beziehen das Wort auf die Oblationen, welche von den einzelnen Christen dargebracht oder hingeschickt wurden. Am richtigsten aber leitet man das Wort von der Entlassung des Volkes missa a missione, dimissione populi (oder auch = missa est ecclesia) ab. In den älteren Zeiten wurden beim Beginn der Abendmahlsfeier nur die Catechumenen und Büßenden entlassen, später aber deutete das ite, missa est an, daß bei der jetzt

beginnenden Meßfeierlichkeit das Volk überhaupt nicht nöthig habe, zugegen zu sein.

Die griechische Kirche stimmt mit der römischen überein:

a) in der Verwandelungslehre, übrigens mit der näheren Bestimmung, daß dies geschehe durch die Kraft des heiligen Geistes. Conf. orth. P. I qu. 107: *αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ χριστοῦ διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Diese *μεταβολή* wird daher auch *μετουσίωσις* = transubstantiatio genannt;

b) in der Lehre vom Opfer für Lebendige und Todte (*θυσία ἀναίμακτος — ἀληθὴς καὶ ἱλαστική*);

c) im Gebrauch des mit Wasser gemischten Weines.

Sie stimmt mit der evangelischen Kirche:

a) in der Communio sub utraque (*κατὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου*) auch für die Laien, nur so daß das Brodt in den Wein gethan und so beides mittelst eines Löffels dargereicht zu werden pflegt;

b) in der Verwerfung der Anbetung der consecrirten Hostie, daher auch kein Herumtragen derselben in Processionen und kein Frohnleichnamsfest;

c) in der Verwerfung der Communio praesanctificatorum, indem die geweihten, aber nicht genossenen Hostien nicht aufbewahrt werden für eine künftige Communion; doch wird das Brodt für Kranke, die nach dem heiligen Abendmahle verlangen, am grünen Donnerstage in der Kirche geweiht, in kleinen Stücken in den geweihten Kelch gethan, getrocknet, in Büchsen (*ἀρτοφόριον*) hinter dem Altare aufgehangen und dann bei der Krankencommunion im Hause in ein wenig gemeinen Wein eingetaucht, um es aufzufrischen und genießbar zu machen.

Sie weicht von der römischen, wie von der evangelischen Kirche ab:

a) indem sie gesäuertes reines Waizenbrod gebraucht (*ἄρτος σίτινος ἔνζυμος ὅσον δυνατὸν καθαρός*) (so auch die reformirte und unirte Kirche). Die Griechen behaupten, Christus habe bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles, welche vor dem Beginn des jüdischen Ostermahles geschehen sei, gesäuertes Brodt gebraucht, weshalb auch das Brodt, das er genommen, in den biblischen Berichten schlechthin

Brodt (ἄρτος) genannt werde, und nur erst von Ketzern, namentlich von Apollinaris, sei der jüdische Gebrauch des ungesäuerten Brodtes eingeführt worden, daher auch die Lateiner oder die römischen Christen von den Griechen mit dem Ketzernamen Azymiten als Judengenossen bezeichnet werden;

b) werden die Kinder zum Genusse des heiligen Abendmahles zugelassen, einmal sogleich nach der Taufe und dann so oft es die Ältern verlangen. Zur Rechtfertigung der in der alten Kirche allerdings nicht ungewöhnlichen Kindercommunion (eucharistia infantum) beruft man sich α) auf die Worte des Herrn, in denen er die Kindlein zu sich ruft (Marc. 10, 14) und von dem Genusse seines Fleisches und Blutes die Theilnahme an dem ewigen Leben ableitet (Joh. 6, 53), und weist β) auf das Verhältniß dieses Sakramentes zur Taufe hin; wenn die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist, so müßten die geistlich wiedergeborenen Kinder auch die geistliche Speise empfangen.

---

§ 5. Von der Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder.

Die Synode von Trient hat diese Lehre noch in möglichster Reinheit und Unverfänglichkeit aufzustellen gesucht. Die Bestimmungen darüber finden sich in der 25. Session. Es wird daselbst nur gesagt, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen anzurufen und zu ihrem Gebete, ihrer Macht und Hilfe Zuflucht zu nehmen, um Wohlthaten zu erlangen, die uns übrigens allein von Gott durch Christum zu Theil werden könnten, der unser einziger Erlöser und Erretter sei. Die Heiligen genössen ewiger Seligkeit im Himmel, beteten für die Menschen, auch für die Einzelnen; es gebe einen Weg, solche Verehrung mit dem Worte Gottes und der Ehre des einzigen Mittlers zu vereinigen, und unfromm dächten Alle (impie sentire), welche dies leugneten. Für die Lehre selbst beruft sich übrigens die Synode nicht sowohl auf die heilige Schrift,*) als auf den uralten Gebrauch der Kirche, den Consens der Väter und die Decrete der Concilien. Die Eile, mit der diese letzte Session betrieben wurde, verhinderte die Väter, sich noch über die

*) Als Schriftbeweis für die Heiligenverehrung gelten: Gen. 18, 2. 19, 1. 32, 26 ff. Num. 22, 21. Joh. 5, 14; als Beweis für ihre Intercession Hiob 5, 1. Jerem. 15, 1. Sach. 1, 12. 2 Macc. 15, 12 ff. Apoc. 5, 8. Luc. 16, 27. 28.

der Jungfrau Maria und den Engeln gebührende Verehrung besonders auszusprechen. Was die Engel betrifft, so hat den Mangel der Trienter Erklärung der Catechismus Romanus P. III, c. 2 p. 295 bei Gelegenheit der Exposition der ersten Bitte des Vater unser ergänzt. So ist also der faktisch und praktisch herrschende Mißbrauch des Heiligen-, Engel- und Mariencultus durch die doktrinellen Bestimmungen des Tridentinums möglichst verfeinert und gemildert worden. Die Heiligen sind nur Fürbitter, nicht Helfer, denn Helfer ist allein Christus und wie Bellarmin ausdrücklich erklärt, wenn wir sagen: Heiliger Petrus, erbarme dich meiner, errette mich, eröffne mir den Zugang zum Himmel, verleihe mir Gesundheit des Leibes, gieb mir Geduld, Beständigkeit u. s. f., so hieße das nur so viel, als erbarme dich meiner, gieb mir dies und jenes durch deine Fürbitte für mich und durch deine Verdienste. Auch die Lebenden sprächen wir ja um ihre Fürbitte an, die Anrufung der Heiligen sei also mehr eine Anrede als eine Anrufung, nicht sowohl eine Invocation, die Gott allein gebühre, als eine Compellation, wie einige besonders spiritualisirende katholische Theologen, z. B. Bossuet unterscheiden. Es finde eine veneratio, kein cultus statt, auch werde ja nicht eine absolute Nothwendigkeit der Heiligenanrufung gelehrt, sondern dieselbe nur als gut, nützlich und heilsam empfohlen. Dazu sage die Synode noch ausdrücklich omnis superstitio in Sanctorum invocatione tollatur.*) — Indeß alle diese Vorkehrungen erscheinen nur um so doloser, je weniger die Synode die einzelnen genera superstitionis, die sie meint, selbst namhaft macht und je weniger die Kirche auch seitdem dafür gethan hat, um den im Volke fortwährend herrschenden Mißbrauch und die zum Theil unter demselben verbreiteten crassen und blasphemen Vorstellungen abzustellen. Fortwährend bestehen die den einzelnen Heiligen gewidmeten Kirchen und Altäre, Feste, Brüderschaften, Geschenke, Weihrauch, Lichter, Processionen und Suppli-

*) Die römische Dogmatik stellt nach Bellarmin 4 Ansichten auf über die Möglichkeit, daß die Heiligen unsere Bedürfnisse kennen und unsere Bitten hören: 1. die auf- und absteigenden Engel sollen ihnen Bericht erstatten. 2. Die Heiligen sollen mira quadam celeritate naturae gewissermaßen überall sein und also per se die an sie gerichteten Bitten hören. 3. Die Heiligen schauen Alles, was sie angeht, also auch die zu ihnen emporgesandten Gebete in Gott (so auch Bellarmin). 4. Gott offenbare den Heiligen unsere Gebete.

cationen, und der Heiligendienst ist im Volksbewußtsein an vielen Orten zum völligen Polytheismus umgeschlagen. Was soll man aber von einer Kirche denken, die sich nur ereifert, wo gegen solchen Mißbrauch geeifert wird, sich selbst aber durch den Schild verfeinerter, doktrineller Bestimmungen deckend, das Unkraut selbst ruhig und zufrieden fortwuchern läßt? — Aber auch jener spiritualisirteren Doktrin kann die protestantische Kirche nicht zustimmen. Was zuvörderst die Heiligen-Verehrung betrifft, so unterscheidet das System allerdings zwischen der Art Gott und die Heiligen zu verehren. Nur Gott komme Latrie (λατρεία adoratio), den Heiligen nur Dulie (προσκύνησις, invocatio, veneratio) zu. Diese Dulie soll eine mittlere Stufe bilden zwischen der Gott gebührenden Anbetung und der den Menschen erwiesenen Ehre. Diese (weder biblische noch patristische) Distinction ist aber ganz haltlos. Denn irgend welche Art von religiöser Verehrung kann nur Gott allein, keiner Creatur zukommen, und die gewöhnliche auch den Creaturen gebührende Ehrfurcht ist ganz specifisch, nicht blos graduell von der Gott zukommenden unterschieden. Es hat sich deshalb auch in der Praxis immer gezeigt, daß die sogenannte Dulie von der Latrie nicht mehr recht zu unterscheiden ist. Dasselbe ist in noch höherem Maaße von der s. g. Hyperdulie zu sagen, die den Übergang von der Dulie zur Latrie bilden soll und der Jungfrau Maria, der Chorführerin aller Heiligen, sowie der menschlichen Natur Christi zusteht.

Was aber die Invocation betrifft, so muß der Protestant diese verwerfen, selbst wenn er zugiebt, daß die Heiligen im Himmel für die Menschen auf Erden beten. Denn ihm gilt Nichts, wofür er kein Gebot und keine Verheißung im Worte Gottes hat. Da ihm nun Gott in seinem Worte nicht geboten hat, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen, so hält er dies für einen selbsterwählten Gottesdienst, und da Gott dieser seiner Heiligen-Invocation keine besondere Verheißung gegeben hat, so erscheint ihm dieselbe im günstigsten Falle als ein ganz unsicheres, unnützes und erfolgloses Thun. Mit der Fürbitte der Brüder auf Erden verhält es sich ganz anders. Diese in Anspruch zu nehmen und zu leisten hat Gott geboten, von ihr ist der Gläubige wahren Segen zu erwarten berechtigt. Durch dieses Gebot und diesen der Fürbitte verheißenen Segen wollte der Herr die brüderlichen Liebes-

bande unter den Gläubigen auf Erden fester knüpfen. Die Gefahr des Mißbrauches lag hier ferne, nämlich sichtbares, schwaches und gebrechliches Fleisch und Blut anzubeten. In jeder Beziehung anders verhält es sich aber, wie leicht ersichtlich und wie auch der geschichtliche Erfolg gezeigt, mit der Invocation der Heiligen im Himmel. — Ferner macht aber auch die Synode zu Trient selbst neben den orationes der Heiligen, doch noch eorum opem und auxilium namhaft, was doch schwerlich blos tautologisch auf ein auxilium per orationes deuten soll; jedenfalls wäre ein bestimmterer Ausdruck wünschenswerth gewesen, wenn die entgegengesetzte Meinung, als leisteten die Heiligen auch selbst durch eigene wirksame Theilnahme an Gottes Allmacht uns Hilfe in der Noth abgeschnitten und verworfen werden sollte. Orthodoxe katholische Theologen reden überdies noch von den Verdiensten der Heiligen und sicherlich gehen sie nach dem Sinn der Synode nicht fehl, wenn sie die Wirksamkeit der Heiligenfürbitten auf diese ihre besonderen Verdienste basiren.

So ist also der Zugang zu Gott durch den einigen Mittler Christus, durch einen Chor von Heiligen versperrt, welchen die gläubige Seele erst passiren muß, ehe sie zum Throne Gottes gelangt, Christi Verdienst, Fürbitte und Macht erst durch der Heiligen Verdienst, Fürbitte und Macht vermittelt und ergänzt, und dem dreieinigen Gotte eine Schaar von höheren Geistern beigesellt, die der ihm allein gebührenden Ehre und Anbetung theilhaftig gemacht sind. — Man spiritualisire, limitire und excusire, wie man wolle, so lange das Übel nicht an der Wurzel abgeschnitten ist, wird die Giftpflanze der krassesten Superstition immerdar wieder im Volkscultus emporwuchern, was man freilich eigentlich auch will und wünscht. Denn mit jenen zarteren und vorsichtigeren Bestimmungen soll doch im Grunde nur den Gebildeteren eine Retraite offen, den Feinden aber ein Schild entgegen gehalten werden.

Zu erwähnen sind hier noch die zu Ehren und zum Andenken der Heiligen in der katholischen Kirche so häufig gefeierten s. g. Votivmessen, in welchen die protestantische Kirche nur eine Verletzung des Gebotes des Herrn erblicken kann, das er bei Einsetzung des heiligen Abendmahles in den Worten aussprach: Dies thut zu meinem Gedächtniß. Zwar erklärt die Synode zu Trient Sess. XXII, c. 3 ausdrücklich, daß nicht den Heiligen selbst, sondern Gott das Opfer dar-

gebracht werde, der Heiligen werde nur dabei in Ehren gedacht, Gott für ihren vollendeten Sieg gedankt, und ihre Hilfe angerufen, damit sie uns durch ihre Fürbitte im Himmel vertreten, doch kehrt hiermit nur der schon vorhin weitläufiger ausgeführte Mißbrauch in Lehre und Praxis zurück. — Diesen ganzen Schwarm von Heiligen, der sich in die Regierung und Beschützung der Welt nach den einzelnen Staaten, Provinzen, Familien, Häusern, Menschen, Ständen, Künsten, Krankheiten u. s. w., denen sie als besondere Schutzheilige vorstehen, getheilt hat, kann nun nur der Pabst vermehren, da nach katholischen Begriffen ihm allein das Recht der Canonisation zusteht, durch welche das gläubige Volk erst darüber gewiß werden kann, welchem Subjecte solche Ehre zu erweisen sei.

Ähnliches, wie von der Heiligen-Verehrung selbst ist auch von der Verehrung der Reliquien zu sagen. Auch hier drückt sich die Synode sehr vorsichtig aus, Sess. XXV, als ob nur jene veneratio gemeint sei, welche jedes nicht verwilderte Gefühl den Überresten heiliger und verehrter Menschen zollt. Doch erläutert die kirchliche Praxis wiederum die eigentliche Meinung des Concils. Denn fortwährend werden die Leiber, die Knochen, die Asche der Heiligen und Alles, was sie an sich hatten, oder nur berührten, mit gränzenloser Ehrfurcht aufgenommen und aufbewahrt, auf dem Hochaltar ausgestellt, in jeden Altar eingemauert,*) mit Silber, Gold und Seide eingefaßt und geziert, bei Processionen und Supplicationen mit Lichtern und prächtigen Umgebungen herumgetragen. Dem Volke werden sie zum Berühren, Küssen, ja fast zur Anbetung dargereicht, als sei Gottes Gnade besonders wirksam an sie geheftet und durch sie den Menschen zuströmend. Es werden ihnen kostbare Geschenke als Opfer dargebracht, durch ihre Verehrung vieler Sünden Ablaß gewonnen, in verdienstlicher Weise nach ihren Aufbewahrungsorten gewallfahrtet. Auch werden sie als Amulette um den Hals gehängt, oder einem, der es bedarf, aufgelegt u. s. f. Wo die Kirche, der Pabst dergleichen Reliquien anerkannt, approbirt und sanktionirt hat, da ist für die Gläubigen vollständige Sicherheit vorhanden, daß sie nicht blos untergeschobene, falsche und gemachte Reliquien

*) Von der Kapsel (cappa), in welcher die Reliquien mit geweihtem Kalk in den Altar eingemauert werden, kommt der Name Kapelle.

seien. Wenn Bellarmin noch schonend sagt: Nos reliquias quidem honoramus, et osculamur ut sacra pignora patronorum nostrorum: sed nec adoramus ut Deum, nec invocamus ut Sanctos, sed minori cultu veneramur, quam Sanctorum Spiritus nedum quam Deum ipsum, so spricht sich Vasquez hiegegen schon viel kühner und rückhaltloser aus: Apud catholicos, sagt er, veritas indubitanda est reliquias Sanctorum, sive fuerunt partes ipsorum ut ossa, cineres, sive res aliae, quae ipsos tetigerunt vel ad ipsos pertineant, adorandas et in hoc honore sacro habendas esse. — Cinctoria et sudaria Pauli, behauptet er, adorationis esse cultu veneranda, und er habe gegen die Ketzer bewiesen: reliquias esse adorandas.

Was endlich drittens die Verehrung der Bilder betrifft, so setzt die Trienter Synode in ihrer 25. Session darüber fest: imagines Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam. Zwar wird ausdrücklich hinzugefügt, man solle nicht glauben, daß den Bildern selbst irgend eine Göttlichkeit oder Kraft einwohne, um deretwillen sie verehrt werden, von ihnen selbst dürfe man nicht bitten und sein Vertrauen auf Bilder setzen, sondern die Ehre, welche ihnen erwiesen wird, werde auf die Urbilder bezogen, welche jene darstellen, so daß wir durch die Bilder, welche wir küssen und vor welchen wir das Haupt entblößen und niederfallen, Christum anbeten und die Heiligen, deren Ähnlichkeit sie tragen (quorum similitudinem gerunt), verehren. Dies sei besonders durch die zweite Nicänische Synode gegen die Bilderstürmer festgesetzt. Jedenfalls ist aber dennoch hier die Meinung, daß jene Verehrung nicht etwa direkt und mit bewußter Unterscheidung dem abwesenden Prototyp, sondern dem Bilde selbst erwiesen werden solle, freilich nur insofern es jenes darstelle. Denn nicht nur vortridentinische Scholastiker wie Thomas und Bonaventura, sondern selbst Bellarmin sprechen dies deutlich aus. Ja insofern eben die Bilder das Urbild darstellen, sagt Bellarmin, wohne ihnen auch selbst etwas Heiliges ein, so daß sie nicht nur per accidens et improprie, sondern auch per se et proprie, ja ipsae in se et non solum, ut prototypi vicem gerunt, honore dignae sunt. Wie will man aber da noch vom Volkscultus

die krasseste und wahrhaft heidnische Superstition ferne halten, was bekanntlich auch bis auf den heutigen Tag weder gelungen, noch versucht worden ist. Wie wenig es der Kirche mit der Verhütung dieses Aberglaubens Ernst sei, zeigt trotz der am Schlusse hinzugefügten entschiedenen Äußerungen des Tridentinums darüber, doch seine angeführte Berufung auf die 2. Nicänische Synode, die, wie wir sehen werden, den schimpflichsten Bilderdienst und die traurigste Abgötterei mit den Bildern eingeführt und sanktionirt hat. Thun doch auch die fortwährend stattfindenden feierlichen Einweihungen, das Beräuchern der Bilder, die Gebetsformeln dabei, welche im Pontificale*) enthalten sind, die einzelnen Gebete, welche vor den Bildern zu sprechen sind und auf die so und so viel Ablaß gesetzt ist u. s. f. trefflich das Ihrige, um jene von der Trienter Synode verpönte Superstition kräftig aufrecht zu erhalten.

Wir sahen nun, daß die Synode zu Trient für die Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder sich auf das christliche Alterthum berufen hat, auf den urkatholischen Gebrauch, den Consens der Väter und die Decrete der Concile. Doch tritt bei genauerer Untersuchung auch hier der historische Charakter des Protestantismus dem unhistorischen des Katholicismus siegreich entgegen. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche finden wir nur die Anbetung und religiöse Verehrung des dreieinigen Gottes. Schon der strenge Gegensatz gegen das Heidenthum mußte die Urkirche abhalten in jenen polytheistischen, Heiligen-, Marien- und Engel-Cultus des spätern Katholicismus zu verfallen. Von einer Unterscheidung zwischen Latrie und Dulie findet sich keine Spur, eben so wenig als von einem zwischen menschlicher Ehre und göttlicher Anbetung in der Mitte liegenden Dritten. Wenn die katholische Kirche dagegen die schon im zweiten Jahrhunderte statt findende

*) Das Missale enthält die Beschreibung der Meßordnung, das Rituale die gottesdienstlichen Pflichten des Priesters, das Pontificale die zum bischöflichen Amte gehörigen rituellen Handlungen, das Breviarium das s. g. officium divinum d. h. die Vorlesungen, Gebete und Gesänge, die auf gewisse Andachtsstunden für jeden Tag des Jahres (horae diurnae) vertheilt sind. Mehr zur Literatur der kirchlichen Verfassung gehört das Ceremoniale, welches die Gesetze und Ordnungen über Wahl, Einweihung und amtliche Verhältnisse des Priesters und der Bischöfe enthält.

Märtyrer-Verehrung anführt, so war diese von ihrer Heiligen-Verehrung total verschieden. Die alte Kirche feierte den Todestag der Märtyrer als ihren Geburtstag ins ewige Leben zur feierlichen Erinnerung an das schöne Leiden und Sterben dieser Blutzeugen und zur Ermunterung der im Leben zurück Gebliebenen zu gleich standhaftem Bekenntnisse, gottseligem Leben und glorreichem Tode. Von irgend welcher Art religiöser Verehrung und Anrufung der Vollendeten ist dabei so wenig die Rede, daß sogar die Märtyreracten der damaligen Zeit ausdrücklich diesen Verdacht abwehren und das Gegentheil versichern. Auch die Gebeine der Märtyrer, welche die ersten Christen oft sorgsam aus der Asche der Scheiterhaufen auflasen, wurden nicht als Reliquien aufbewahrt, sondern ehrenvoll bestattet. Auch ihre Gebets- und Communionsversammlungen in den Katakomben dienten in keiner Weise der Reliquienverehrung, sondern boten ihnen in jenen drangsalsvollen Zeiten die sicherste Zufluchtsstätte für ihren Gottesdienst dar. Eben weil der christliche Cultus der ersten Jahrhunderte nur eine innere, geistige unsinnliche Anbetung des allein wahren Gottes war, keiner Heiligen als einer Art Untergötter, ohne Tempel, Altäre, Bilder u. s. w., machten die Heiden, welche sich in solche Art der Gottesverehrung nicht finden konnten, den Christen so oft den Vorwurf des Atheismus. Was die Bilder speciell betrifft, so verwarfen viele Christen der ersten Jahrhunderte in schroffer Antithese zum heidnischen Bilder- und Statuendienst sogar den erlaubten Gebrauch derselben, geschweige denn irgend welche Art von religiösem Cultus. — Erst mit dem vierten Jahrhunderte beginnt ein entschiedeneres Einlenken zur späteren katholischen Ansicht und Praxis. Besonders stieg die Verehrung der Märtyrer von da an allmählig bis zur wirklichen Anrufung. Heidnische Sitten und Gebräuche wirkten zur Ausbildung dieses Cultus mit. In der griechischen Kirche beförderten besonders zu Ende des 4. Jahrhunderts die drei Cappadocier Basilius der Große und die beiden Gregore von Nazianz und von Nyssa die öffentliche kirchliche Heiligenverehrung, und in der lateinischen Kirche rückte zuerst gegen Ende des 6. Jahrhunderts Gregor der Große die bisher üblichen Privatanrufungen der Heiligen in die Kirchengebete ein. Die Anfangs nur mäßige Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder machte vom Ende des 4. Jahrhunderts an reißende Fortschritte in der Kirche und artete allmählig in die crassesteste

Superstition aus. Doch erhoben sich noch gegen Ende des 4. und im Anfange des 5. Jahrhunderts ernste Stimmen frommer und bedeutender Kirchenlehrer gegen den einreißenden Mißbrauch, ein Chrysostomus und Augustinus verwarfen ganz nicht nur die Adoration, sondern selbst die Invocation der Heiligen. Der Presbyter Vigilantius spricht aufs heftigste gegen die Reliquien-Verehrung und nennt die, welche sich damit beschäftigten, Aschensammler und Götzendiener, die todter Menschen Knochen verehren. Epiphanius eifert gegen die Collyridianerinnen, welche die Maria anbeteten. — Mit der zunehmenden Heiligen- und Reliquien-Verehrung hält auch der Bilderdienst gleichen Schritt. Anfangs zwar sollten die Bilder nur theils zur Zierde heiliger Örter, zur Ergötzung und einer Art von Unterricht in heiligen Dingen für die ungebildete Menge dienen, theils auch zur Anlockung der an solche Darstellungen gewöhnten Heiden. Aber was den Heiden zur Überleitung zum Christenthume dienen sollte, diente bald den Christen zur Rückleitung ins Heidenthum. Auch hier fehlte es Anfangs nicht an Warnungsstimmen. Nicht nur Augustin und Epiphanius straften sehr ernst den aufkommenden und um sich greifenden Mißbrauch der Bilderanbetung, sondern noch im 6. Jahrhundert ließ Serenus, Bischof von Marseille, sämmtliche Bilder zerbrechen und aus allen Kirchen seiner Diöcese werfen. Doch nicht nur das Volk, sondern auch viele Bischöfe geriethen über dieses Verfahren in Wuth. Gregor der Große schlug einen Mittelweg ein, tadelte die Anbetung, wie die gewaltsame Zerstörung der Bilder und wollte den Gebrauch der Bilder zu erbaulichen Andeutungen in der Kirche wohl verstatten. Doch wurde diese moderate, vermittelnde Ansicht von der Zeit nicht eingehalten, sondern im Orient wie Occident stieg seitdem die Bilderliebe und Bilderverehrung immer höher bis dort 713 Philippicus, 730 Leo der Isaurier den Bildersturm begann, der in der orientalischen Kirche so große Zerwürfnisse hervorbrachte. Leos Sohn, Constantinus Copronymus ließ 754 eine große Synode zu Constantinopel halten, auf der 338 Bischöfe einmüthig die Lehre behaupteten, daß Bilder verehren oder nur gebrauchen nichts anderes sei, als die heidnische Superstition erneuern. Die römischen Bischöfe suchten vergeblich diesem bilderstürmerischen Beginnen im Oriente Einhalt zu thun, bis endlich die Kaiserin Irene den alten Bilderdienst zu restituiren unternahm. Sie ver-

sammelte im Jahre 787 eine Synode zu Nicäa, auf der 350 Bischöfe die Beschlüsse der vorhergehenden Synode verdammten und widerlegten. Die Bilderanbetung ward mit Ausschluß der Gott allein gebührenden Latrie zur Orthodoxie erhoben. In den Bildern sei eine größere Kraft, als in dem Worte Gottes enthalten. Dem Kreuze und den Bildern Christi, der Maria, der Engel und der Heiligen sei eine gottesdienstliche Verehrung (*τιμητικὴ προσκύνησις*) zu erweisen, die heiligen Bilder seien zu umarmen, zu begrüßen, zu küssen, zu beräuchern und anzubeteen. Die Berufung der Trienter Synode auf diese zweite Nicänische beweist, in welchem Sinn auch sie die Bilderverehrung, trotz aller angeblichen Vorkehrungen gegen Superstition genommen wissen will.

Zwischen diesen extremen Ansichten der Synoden zu Constantinopel und zu Nicäa bildete sich nun eine mittlere Meinung, welche schon 790 in der berühmten Schrift de imaginibus ausgesprochen ward, welche gewöhnlich mit dem Namen Carls des Großen bezeichnet ist. Den Iconoclasten wird ihr Bildersturm vorgeworfen, da doch die Bilder ornamento und ad memoriam rerum gestarum wohl dienen könnten, den Iconodulen wird aber das Verkehrte irgend welcher Art von Bilderanbetung zu Gemüthe geführt. Diese treffliche Schrift ist wahrscheinlich von einem Zeitgenossen Carls des Großen auf Befehl desselben geschrieben. Im Jahre 794 versammelte Carl eine Synode zu Frankfurt am Main aus einer großen Zahl von Bischöfen aus Frankreich, Britannien, Deutschland und Italien und ließ daselbst die Beschlüsse der s. g. siebenten öcumenischen, oder der zweiten Nicänischen Synode verdammen. Vergebens war die Mühe des Pabstes Hadrian gewesen, den Kaiser Carl zum Beitritt zu dieser Synode zu bewegen. Das Frankfurter Concil entschied gegen die Synode zu Nicäa, daß die Bilder auf keine Weise anzubeten seien, zugleich aber gegen die Synode zu Constantinopel, daß die Bilder allerdings beizubehalten seien. Dieser reinere Glaube behauptete sich noch Jahrhunderte lang in Frankreich und Deutschland, bis ihn endlich die immer mehr überhand nehmende päbstliche Macht im Mittelalter unterdrückte. So sehen wir in der Kirchengeschichte zweimal ein merkwürdiges Vorspiel der zur Reformationszeit über diesen Gegenstand sich hervorthuenden dreifachen Meinung. Wie die Trienter Synode und die katholischen Theologen sich besonders gern auf die Nicänische, so berufen die reformirten Theologen sich mit be-

sonderer Vorliebe auf die Constantinopolitanische Synode, während die Frankfurter Synode im wesentlichen die spätere Ansicht der lutherischen Kirche vertritt, die eben so fern von katholischem kraßäußerlichen Bilderdienste, als von reformirtem überspannt spiritualistischen Bilderhasse auch in diesem Punkte ihre in der Mitte der Wahrheit stehende Besonnenheit bewahrt hat. Was nun endlich die feierliche Einführung neuer Subjecte in den Kreis der Heiligen betrifft, so hatten längere Zeit hindurch die Bischöfe diese Befugniß neue Heiligen zu creiren für ihre Diöcesen in ganz maßloser Weise geübt, bis endlich Pabst Johann XV. das Canonisationsrecht ausschließlich an die Päbste brachte. Der Ausspruch des Pabstes bezog sich nicht nur auf eine einzelne Diöcese, sondern auf die ganze abendländische Christenheit. Im Jahre 993 ersuchte Ludolf Bischof von Augsburg den genannten Pabst Johannes XV., seinen Vorgänger Ulrich, der dazumal schon 20 Jahre todt war, in die Reihe sanktionirter Heiliger aufzunehmen. Dies geschah durch eine Bulle des Pabstes, und von da an betrachteten die nachfolgenden Päbste das Recht zu canonisiren als einen neuen Zuwachs ihrer Würde. Der Ausdruck: Canonisiren kam erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts auf. Er stammt daher, weil der Heilige zugleich in den Canon der Messe aufgenommen oder in die Hauptgebete der Abendmahlsliturgie eingeflochten wurde. Dabei hat sich zur größeren Sicherung und Erforschung der Wahrheit über die Verdienste der Heiligen, der Unterschied der Seligsprechung (beatificatio) und Heiligsprechung (canonisatio) ausgebildet. Die Seligsprechung giebt nur Anspruch auf eine beschränkte (Privat-) Verehrung in einem bestimmten Theile der Kirche und Anwartschaft auf die endliche Canonisation und öffentliche kirchliche Verehrung, bei dem förmlichen Processe, der zur Untersuchung der Verdienste des zu canonisirenden Heiligen geführt wird, hat man wohl den Rechtsanwalt, der die Verdienste bestreitet, advocatus diaboli genannt. Noch in neuester Zeit hat Pius IX. 26 japanische 1597 gestorbene Märtyrer heilig gesprochen.

Die griechische Kirche stimmt im Heiligen-, Reliquien- und Bilderdienst wesentlich mit der römischen überein.

§ 6. Vom Fegfeuer und Ablaß.

Die katholische Lehre vom Fegfeuer steht im engsten und unmittelbarsten Zusammenhange mit der schon erläuterten Lehre von der Pönitenz und Satisfaction. Das Fegfeuer ist dazu bestimmt, die letzten Reste der verdienten Sündenstrafen wegzutilgen. Die Synode zu Trient behandelt auch diese Lehre sehr kurz, einmal gelegentlich in der 6. von der Rechtfertigung handelnden Session und dann in der letzten 25. Sitzung. Es wird nur im Allgemeinen festgesetzt, daß ein Fegfeuer sei, ohne daß die Beschaffenheit dieses Feuers genauer beschrieben, oder der Beweis für seine Existenz geführt wird, und dann daß die Lebendigen den abgeschiedenen und im Fegfeuer befindlichen Seelen helfen könnten durch Gebet und vornämlich durch Messen. Es wird hinzugefügt, daß die richtige Lehre vom Fegfeuer, so wie sie von den heiligen Vätern und Concilien vorgetragen worden, von den Gläubigen geglaubt, festgehalten und ihnen gepredigt werden solle. Es sollten aber vor dem Volke alle unerbaulichen Untersuchungen über diesen Gegenstand, alle ungewissen, falschen, blos neugierigen oder abergläubischen, gewinnsüchtigen und anstößigen Ansichten und Behandlungen dieses Gegenstandes vermieden und die Leute nur angewiesen werden, daß sie es an den gehörigen Gebeten und den nöthigen Messen und anderen frommen Werken für die Verstorbenen nicht fehlen lassen. Vgl. auch Catechism. Rom. I. cap. 6, quaest. 3; II. c. 4, qu. 63.

Der genauere Zusammenhang der Lehre vom Fegfeuer mit dem Bußsakramente ist nun folgender: Die Sündenvergebung, welche Christus uns erworben und die in der priesterlichen Absolution uns zu Theil wird, bezieht sich nur auf den reatus culpae, auf die Schuld der Sünde, nicht aber auf alle Strafen dafür. Vielmehr werden nur die ewigen Strafen der Sünde vergeben, die zeitlichen aber behalten, oder die ewige Strafe, welche die Sünde nach sich zieht, verwandelt sich durch Christi Verdienst in eine zeitliche. Der Priester hat dann kraft der ihm zustehenden Schlüsselgewalt das Maaß von Satisfactionen zu bestimmen, und abzuschätzen, durch welche jene zeitlichen Strafen abzubüßen sind. Es kann nun aber häufig der Fall eintreten, daß manche Menschen weit früher sterben, als sie die ihnen durch die Kirchengesetze bestimmten Satisfactionen geleistet. Die Genugthuungen erstrecken sich dann über

das gegenwärtige Leben hinaus, und es ist dann im zukünftigen Leben die restirende Strafe noch nachzuholen. So erdichtete man also einen Zustand oder Ort nach diesem Leben, wo nicht nur die eigene Peinigung durch das Reinigungsfeuer fortgesetzt, sondern dem also Gepeinigten auch fremde Hilfe durch Gebet und Ablaß geleistet werden müßte und könnte. Die beständige und unwiderlegliche Instanz nun, welche der Protestantismus gegen diese Lehren vorgebracht hat, ist die, daß sie den Artikel von der Rechtfertigung durch Christum verfälschen, indem sie Werke und Leistungen an die Stelle des die volle Sündenvergebung erlangenden Glaubens setzen, daß sie die zureichende Genugthuung Christi verringern und herabsetzen, indem sie dieselbe nicht auf die Strafe überhaupt, sondern nur auf einen Theil derselben beziehen und eine Ergänzung der Satisfaction Christi durch die Satisfactionen der Menschen postuliren, und endlich daß diese Lehren in der heiligen Schrift nicht nur kein Zeugniß für sich, sondern alle Zeugnisse auf das Lauteste und Bestimmteste gegen sich haben, da nach der Schrift Christus uns die volle und ganze Seligkeit erworben und verdient hat, und dieselbe den sein Verdienst im Glauben Umfassenden aus freier Gnade und ohne alle ihre vorhergehenden, mit- und nachfolgenden Werke und Verdienste schenkt.

Die Vorstellung von einem jenseitigen Mittelzustand, in dem der Mensch durch ein Reinigungsfeuer zur vollkommenen Seligkeit übergeht, findet sich schon mannigfach bei den Alten z. B. Plato, Virgil u. A. ausgesprochen und es ist erwiesen, daß diese ursprünglich heidnischen Begriffe von einem Läuterungsfeuer allmählich in die katholische Kirche in der Form der Lehre vom Fegfeuer übergegangen sind.

Auch scheuen sich Bellarmin und andere katholische Schriftsteller nicht unter den Zeugen für das Fegfeuer nicht nur die Juden, sondern auch die Muhammedaner und die Heiden aufzuführen. Zu solchen Beweisen muß man freilich seine Zuflucht nehmen, wo der Schriftbeweis ausgeht. Zwar wird auch dieser versucht, und die ganze vorgefaßte Meinung des Katholicismus vom Fegfeuer in die Schrift hineingepreßt, doch erkennt Bellarmin de Purgatorio lib. I c. 15 die Schwierigkeit dieses Unternehmens selbst und zieht sich zuletzt hinter die Tradition und Autorität der Kirche als hinter eine sichere Ägide zurück.

Von Schriftstellen werden auf das Purgatorium bezogen: Matth.

5, 25 u. 26; 12, 31. 32. 1 Kor. 3, 14. 15. Apoc. 21, 27. 2 Macc. 12, 42—46. Schon der gelehrte Dominikaner Petrus de Soto, Beisitzer des Tridentinischen Concils, gesteht, daß in den heiligen Schriften sich kein deutliches und sicheres Zeugniß für dieses Dogma finde, und sein Zeitgenosse, der Benedictiner Joach. Perionius bekennt, daß er in den heiligen Büchern nur die Stelle 2 Macc. 12, also in einem apokryphischen Buche, finden könne, welche deutlich lehre, daß Gebete und Opfer für die Verstorbenen nützlich seien. Auch der leidenschaftliche, aber gelehrte Gegner Luthers, der Cardinal und Bischof von Rochester, Joh. Fisher (gewöhnlich Roffensis) genannt, sagt: Tametsi ex scripturis non possit probari purgatorium, veritas ejus nihilominus christianis cunctis credenda est. Vgl. Chemnitz exam. Conc. Trident. P. III. loc. III, c. 3.

Die erste Andeutung dieser Lehre finden wir allerdings schon bei den mannigfachen aus dem Heidenthum stammenden und mit dem Evangelium an sich unvereinbaren Spekulationen der Alexandrinischen Kirchenväter. Clemens von Alexandria beschäftigt sich zuerst mit diesem Thema. Er spricht von einer nothwendigen Reinigung der abgeschiedenen Seelen und zwar durchs Feuer, doch sagt er noch ausdrücklich, daß dasselbe kein materielles, elementarisches Feuer sei, sondern ein anderes, feineres, sittliches, welches die Seelen durchdringt. Er nennt diese Reinigung eine geistige Abwaschung der Seelen von dem Schmutz der Sünde. Diese schon in der platonischen und pythagoräischen Philosophie gegründete Lehre hatte Clemens aus der zu seiner Zeit in Blüthe kommenden Neuplatonischen Schule herübergenommen. Nach dieser Anschauungsweise mußten die in den Kerker des Leibes verstoßenen Seelen, welche sich durch die Materie befleckt hatten, nach ihrer Befreiung von den Banden des Leibes eine solche Läuterung durchgehen, durch welche sie sich allein zur Vereinigung mit Gott vorbereiten konnten. Auch bei Origenes finden wir diese platonischen Principien und zwar in noch weiterer Ausbildung, wie ja überhaupt seine ganze Seelenlehre auf diese Principien gebaut war. Doch weder bei ihm noch bei Clemens findet sich eine Spur von der Vorstellung, daß auch die Lebenden die Pein der in solchem Reinigungsfeuer Befindlichen durch ihre Gebete und guten Werke mildern und abkürzen könnten, worauf es doch der späteren katholischen Kirchenlehre bei ihrer gewinnreichen Ablaßpraxis be-

sonders ankam. Die origenistischen Vorstellungen vom Fegfeuer, welche sich auch auf die Heiligen und Apostel, wie auf die Verworfenen und Teufel bezogen, auf die Ausbrennung der Laster und Sünden selbst und nicht blos der Strafen dafür waren übrigens schon so extravagant, daß sie nicht nur nachher von den rechtgläubigsten Kirchenlehrern, von Epiphanius, Hieronymus und Augustinus getadelt, sondern auch auf der fünften ökumenischen Synode, der zweiten zu Constantinopel 553, von der Kirche feierlich verdammt wurden. Dennoch drangen diese Ansichten, wenn auch mannigfach modificirt und noch sehr von der modern katholischen Ausbildung der Fegfeuerlehre unterschieden, immer mehr durch. Augustin berichtet de civit. Dei l. XXI. c. 17, daß zu seiner Zeit die verschiedenartigsten Vorstellungen davon herrschten; er selbst drückt sich sehr ungewiß und zweifelhaft darüber aus. Indeß was bei ihm theilweise noch als zweifelnde Frage und Hypothese auftritt, ward in der Folge zum Glaubensartikel erhoben. Gregor I. erwies die Existenz des Fegfeuers aus mannigfachen Gespenstererscheinungen, die direkt von dort gekommen wären und diese Existenz bezeugt hätten. Denselben Beweis führte im 8. Jahrhundert Johannes von Damascus in der griechischen und dann Beda Venerabilis in der lateinischen Kirche. Auch die Fürbitten für die Verstorbenen wurden immer mehr mit der Fegfeuerlehre in Verbindung gesetzt.

Doch die völlige Ausbildung der Fegfeuertheorie verdankt die Kirche dem Scholasticismus. Jetzt unterschied man zuerst zwischen der Schuld und Strafe in der Erlassung der Sünden. So bekam das Fegfeuer seine bestimmte Stellung zum Pönitenzwesen, indem nun festgesetzt wurde, daß es dazu diene, die auf Erden noch nicht vollständig durch Satisfactionen gesühnten zeitlichen Sündenstrafen abzubüßen. So ließ sich auch zeigen, wozu der Ablaß zu gebrauchen, wozu er nothwendig sei. Hier war auch der Punkt, wo die griechische Kirche nicht mehr mit der specifisch scholastisch-katholischen Entwicklung der Lehre vom Fegfeuer und Ablaß weiter fortging, sondern auf der niederen Stufe der relativ reineren patristischen Lehre stehen blieb. Sie nimmt nur eine geistige Läuterung der noch nicht ganz geheiligten Gläubigen in einem Mittelzustande an.

Durch jene Unterscheidung von Schuld und Strafe der Sünde, von Vertauschung der ewigen Strafe mit der zeitlichen, von der Macht

der Kirche für die zeitlichen Strafen eine bestimmte Summe von Satisfactionen aufzulegen, deren unvollständige Leistungen durch die Fegfeuerpein zu ergänzen und nachzuholen, ließ sich der Ablaßtheorie erst ihr rechter Platz anweisen. Denn Schuld und ewige Strafe zu erlassen, kann nur Gott, nicht die Kirche die Macht haben, wohl aber kann ihr die Macht zustehen, für zeitliche Strafen irdische Satisfactionen aufzulegen und demnach auch wieder diese satisfactorischen Leistungen und Büßungen und damit auch die Fegfeuerpein ganz oder theilweise durch Indulgenzen zu erlassen. Solche Indulgenzen ertheilt aber die Kirche nicht aus bloßer Willkühr, sondern sie hat einen reellen Grund dafür in einem ganzen Vorrath und Schatz von Verdiensten, theils Christi, theils der Heiligen, den sie dem Sünder zu gute kommen läßt. Exstat in ecclesia, schreibt Bellarmin a. a. O. c. 2 thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam exhauriri potest. — Ad hunc thesaurum superfluentium satisfactionum pertinent etiam passiones b. Mariae Virginis et omnium aliorum Sanctorum, qui plus passi sunt, quam eorum peccata requirerent. Dieser thesaurus ist von der Kirche erst im 13. Jahrhundert entdeckt worden. Wie die Heiligen und besonders die Märtyrer mehr gelitten, als sie verdient, so haben sie auch mehr gethan, als sie schuldig waren, indem sie nicht nur das Gesetz Gottes, sondern auch die consilia evangelica erfüllt, und so hat sich denn jener thesaurus superabundans meritorum Christi et sanctorum gebildet, der der Kirche zur vollen und freien Disposition gestellt ist.

Aus dem also, was Christus mehr gethan, als zur allgemeinen Welterlösung nöthig war, und was die Heiligen mehr geleistet, als sie zu ihrer eigenen Seligkeit bedurften, hat sich für die Kirche ein nie versiegender Quell, ein unerschöpflicher, immer mehr anwachsender Reichthum kostbarer Verdienste gebildet, aus welchen sie Jedem so viel anrechnet, als er nöthig hat. Die Übertragung der Verdienste der Heiligen wird dadurch gerechtfertigt, daß wir alle durch die Taufe eines Leibes Glieder geworden sind. Gottes Gerechtigkeit wird dadurch abgefunden, so daß er nun nicht nöthig hat mit dem Sünder ins strengste Gericht zu gehen, und der Sünder erhält den Vortheil, daß, ist ihm einmal der Schatz solcher Verdienste durch den gelösten Ablaß von der Kirche applicirt, er dadurch von allen zeitlichen Strafen der Sünde sowohl

hier als im Fegfeuer frei und ledig werden kann. Wie nun die Lebenden nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Verstorbenen durch ihre Leistungen genug thun können, so können sie auch durch Ablaßlösen den Seelen im Fegfeuer hilfreich beispringen. Man muß gestehen, daß der auf diese Theorie verwandte Scharfsinn eines besseren Gegenstandes werth gewesen wäre.*)

Die Synode zu Trient nun hat in der 25. Session die Behauptung erneuert, daß von Christo der Kirche die Macht Ablaß zu ertheilen verliehen sei, und daß sie schon in den ältesten Zeiten sich dieser ihr von Seiten Gottes (divinitus) übertragenen Macht bedient habe. Es sei deshalb dieser dem christlichen Volke äußerst heilsame und durch die Autorität der heiligen Concilien bestätigte Gebrauch der Indulgenzen beizubehalten. Diejenigen werden mit dem Anathema belegt, welche diese Macht der Kirche absprechen oder den Ablaß für unnütz erklären. So sehr nun die Synode hier den Schein annimmt, als habe nie ein Jahr 1517 existirt, und so sehr sie dies im Geiste des Katholicismus spricht, dem es eigentümlich ist, Nichts zu lernen und Nichts zu vergessen, so hat sie sich doch nicht absolut dem Geiste der Reformation zu entziehen gewußt und war gezwungen, sich wenigstens äußerlich und scheinbar mit ihm abzufinden. Denn sie räth wenigstens zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Disciplin, Mäßigung in der Ertheilung des Ablasses an, gemäß der alten und erprobten Gewohnheit in der Kirche, und Abschaffung der Mißbräuche, um deretwillen insigne hoc indulgentiarum nomen von den Ketzern verlästert würde. Doch wird ausdrücklich bemerkt, daß die vorhandenen Mißbräuche, abergläubische und unehrerbietige Gewohnheiten sich nicht im Einzelnen verbieten ließen. So war denn wieder eine praktische Hinterthür geöffnet, wodurch die strengere theoretische Festsetzung ganz unbemerkt herausgelassen werden konnte. Das Verfahren, welches in Vorschlag gebracht wird, diese doch

*) Die Lehre vom Purgatorium ist von der abendländischen Kirche erst auf den Synoden zu Lyon 1274 und Florenz 1439, wo Unionsversuche mit den Griechen angestellt wurden, als Glaubensartikel öffentlich anerkannt worden. Genaueres über die Geschichte dieses Dogmas s. bei Hahn, das Bekenntniß der evangelischen Kirche in seinem Verhältniß zu dem der römischen und griechischen Leipzig 1853 S. 161 ff. und bei Wendt, Symbolik der katholischen Kirche Bd. I.

auf flacher Hand liegenden und bei gutem Willen leicht zu bezeichnenden Mißbräuche ausfindig zu machen, mußte die Sache vollends auf die lange Bank hinausschieben, denn die einzelnen Bischöfe sollten eine Sammlung solcher Mißbräuche auf Provinzialsynoden communiciren, und diese sollten dann dem Pabste referiren und ihm die Entscheidung und Abstellung überlassen. So ruhte denn die Sache in sichern Händen, und wenn dennoch der Indulgenzen-Mißbrauch, wie er zur Zeit unmittelbar vor der Reformation in der exorbitantesten Weise getrieben wurde, seitdem sich gemildert, obgleich keineswegs verloren hat, so hat nicht sowohl die Synode zu Trient, als vielmehr die Macht der Zeit das größte Verdienst, oder um im päbstischen Sinne zu reden, die größte Schuld dabei.

Auch für die Indulgenzenlehre kann natürlich der Schriftbeweis nicht ohne die gewaltsamsten exegetischen Operationen und auch dann noch nicht schlagend genug geführt werden, wie selbst von manchen katholischen Theologen eingestanden wird. Aber auch mit dem Traditionsbeweise ist es in diesem wie in so vielen anderen Fällen nicht zum Besten und am allerwenigsten so beschaffen, wie die Trienter Synode und ihre Nachbeter Wort haben möchten.

Auch hier finden wir wohl schon frühzeitig die Keime der Lehre, aber zunächst noch in sehr verschiedenem Sinne und Zusammenhange; die bestimmte Gestalt der katholischen Ablaßlehre und Praxis, die wir kennen gelernt haben, ist wiederum nicht vor dem 13. Jahrhundert nachzuweisen.

Schon die alte Kirche übte bekanntlich eine strenge Bußdisciplin. Doch milderte man auch damals schon in gewissen Fällen die ganze Härte der Bußcanonen, und nannte dies Verfahren Mitigation, Moderation, Relaxation, Remission, auch Indulgenz. Indeß bestand dies nur in einer Abkürzung der Bußzeit. Die Büßenden wurden öfters, wenn sie hinlängliche Zeichen und Beweise wahrer Reue gegeben, früher in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen, um sie nicht durch übertriebene Strenge zur Verzweiflung zu treiben. Hier findet sich noch kaum eine Spur von dem späteren Indulgenzbegriff. Eine größere Annäherung zu diesem Begriffe trat schon vom 6. Jahrhündert an ein, indem man anfing, die festgesetzten Bußübungen und öffentlichen Satisfactionen mit anderen zu vertauschen, die man sich entweder selbst er-

wählte oder vom Priester auflegen ließ. Durch ein Fasten bei Wasser und Brodt einen Tag hindurch, durch 50 Psalmen auf den Knieen gebetet oder Speisung eines Armen kannte man Erlaß gewisser festgesetzter Pönitenzen erlangen. Der Begriff des Gott wohlgefälligen Werkes, welches in diesen Übungen vollbracht ward, trat immer bestimmter hervor. Auch bildete sich schon im 9. und 10. Jahrhundert die Sitte, daß der Büßende einen Theil seiner Selbstpeinigungen erst nach Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft vollzog, wodurch es dann also schon nach Form und Art der heutigen Bußdisciplin geschehen konnte, daß Jemand überhaupt Absolution erhielt, noch ehe er eine einzige der Bußbedingungen übernommen oder seine eigentliche Bußzeit angefangen hatte. Auch eine Vertauschung der canonischen Strafen in eine Geldstrafe ward durch eine Übertragung einer altfränkischen Nationalsitte frühzeitig eingeführt, indeß theils nur in Verbindung mit anderweitigen Satisfactionen, theils auch von der Kirche selbst zu edlen und wohlthätigen Zwecken verwendet. Welche Handhabe aber damit ein für allemal der Habsucht gegeben war, die auch nicht allzulange auf sich warten ließ, ist leicht ersichtlich, s. Kliefoth, die Beichte und Absolution; Liturgische Abhandlungen Bd. II. — Indeß haben doch erst die Päbste fortschreitend mit ihrer sich immer mehr ausbildenden Macht die so schon allseitig angelegten Anknüpfungspunkte und Fäden geschickt benutzt und zu dem eigentlichen Gewebe katholischen Ablaßunfuges ausgebildet und verarbeitet. Der erste Pabst, welcher nicht mehr, wie bisher, mit dem Ablaß sich auf einzelne Sünden einließ, sondern rücksichtslos und ohne vorhergegangene Beichte einen vollkommenen und allgemeinen Ablaß ausschrieb, war Urban II. auf seiner berühmten Kreuzzugssynode zu Clermont im Jahre 1095, für jeden, der einen heiligen Zug nach dem Oriente mitmachen würde. So also trat der Ablaß schon als ein bloßes Mittel zu einem anderweitigen Zwecke auf. Immerhin war aber doch da noch der Preis, den man für einen solchen Ablaß zahlte, ein sehr beschwerlicher und der Zweck, um dessentwillen er ertheilt wurde, kein geldgieriger, sondern ein nach damaligen Begriffen heiliger und Gott wohlgefälliger. Viel schlimmer ward die Sache, als die Zeit der Kreuzzüge vorüber war, und nun der bloße Geldgeiz der Päbste das Motiv zur Ablaßertheilung ward. Die Päbste zogen nun auch immer mehr das Recht der Bischöfe Ablaß zu ertheilen an sich, und sie konnten ihn im Allgemeinen für alle Sünden

und für die ganze Kirche bewilligen und auch außerdem hatten sie ihre vorbehaltenen Fälle, in welchen zu dispensiren nur ihnen zustand. Innocenz III. dekretirte überdies, daß ein einzelner Bischof nicht weiter als höchstens auf vierzig Tage Ablaß ertheilen könne (Conc. later. 1215), indeß die Päbste selbst dergleichen oft auf hundert und auf tausend Jahre verliehen. — Vom 13. Jahrhundert an kam die Scholastik zu Hilfe in der theoretischen Durchbildung der Lehre von der Wichtigkeit und der Natur des Ablasses, und seiner Verbindung mit dem Purgatorium und dem Thesaurus. Diese scholastische Lehre von dem überfließenden Schatze an Verdiensten Christi und der Heiligen prägte dann 1349 Clemens VI. in seiner berühmten Verordnung Unigenitus zu einem der wichtigsten Glaubenssätze aus. Bald wurden nun auch die Taxen für die einzelnen Sünden und Verbrechen genau bestimmt. Johann XXII. war es wahrscheinlich, der die römische Bußkanzlei einrichtete. — Da das Wallfahrten nach Rom schon seit langer Zeit für ein gutes Werk galt, so knüpfte mit dem Anfang des 14. Jahrhunderts Bonifaz VIII. daran die neue gewinnreiche Erfindung des Jubeljahres. Wer mit dem ersten Jahre des neuen Jahrhunderts die Kirche und die Gräber der Apostel Petrus und Paulus zu Rom besuchen würde, erhielt den vollkommensten Ablaß von allen Sünden. Dieses Fest, welches Rom unermeßlichen Gewinn brachte, sollte alle 100 Jahre wiederholt werden. Aber Clemens VI. konnte die Zeit nicht erwarten, sondern theilte diesen Termin. Alle 50 Jahre sollte jetzt das Ablaß- und Jubeljahr gehalten werden, auf die Abkürzung dieses Termins ward der Bannfluch gelegt. Doch Gregor XI. verkürzte ihn dennoch auf 33 Jahre, und seine Nachfolger erndteten alsbald die Frucht dieser Festsetzung. Endlich setzte noch Paul II. den Termin auf 25 Jahre herab. Außerdem verkündigten aber die folgenden Päbste Julius II. und Leo X. theils zum Kriege gegen die Türken, theils zum Ausbau der Peterskirche, noch den allgemeinen Ablaß, und bekanntlich war es die grenzenlose Unverschämtheit der ihn ausbietenden Ablaßkrämer, eines Tetzel und Consorten, welche die er ste äußere Veranlassung zur Reformation gab. Die Spitze der Veräußerlichung und Verweltlichung, auf welche die Lehre von der Versöhnung in der Ablaßlehre und Praxis getrieben war, mußte abbrechen, und es war allerdings nicht zufällig, daß das System gerade an dem Punkte angegriffen und

gestürzt ward, an welchem es sich in der extravagantesten Weise vollendet hatte. Wie die Lehre vom Fegfeuer und Ablaß der Schluß des dogmenbildenden Triebes des römischen Katholicismus war und damit zugleich das Ende seiner unumschränkten Herrschaft, so bildet nun auch die Darstellung dieser Lehre mit Recht den Schluß unserer Entwicklung dieses gesammten Lehrsystems, welches die Veräußerlichung, Materialisirung und Mechanisirung der evangelischen Heilsidee repräsentirt, und den Übergang zur Darstellung der Lehre der durch Gottes Wort und Geist und Gnade gereinigten Kirche.

II. Symbolik der lutherischen Kirche.

Einleitung in die Bekenntnißschriften.

Die lutherische Kirche hat die drei alten sogenannten Symbola oecumenica oder catholica, nämlich das Apostolische, das Nicänisch-Constantinopolitanische und das Athanasianische in ihre Bekenntnißschriften aufgenommen, um dadurch ihre Übereinstimmung mit der uralten, rechtgläubigen kirchlichen Lehre darzulegen. Denn die lutherische Kirche ist keine Kirchenparthei oder Sekte, sondern die gereinigte, wieder hergestellte, urkatholische, d. h. wahre Kirche. Sie ist dies nicht blos als unsichtbare, sondern als sichtbare Kirche, weil ihr Bekenntniß rein aus dem Worte Gottes geschöpft ist und sie sich einer reinen, der Einsetzung des Herrn gemäßen Verwaltung der Sakramente erfreut. Alle andern Kirchen haben deshalb nur insofern Antheil an der Wahrheit, als sie mit ihrem Bekenntniß übereinstimmen. Sie kann nicht zugeben, wie ihr dies heut zu Tage von ihren eigenen Kindern häufig aufgebürdet wird, daß sie nur die relative Wahrheit besitze und etwa nur die verhältnißmäßig reinste Auffassung des Wortes Gottes, damit würde sie selbst von vorneherein ihr Bekenntniß mit dem Zweifel behaftet haben und ihre Idee als Kirche vernichten, sondern sie weiß sich absolut in der Wahrheit stehend, weil ihre Lehre nicht ihre, sondern die Lehre des Wortes Gottes ist. Die Offenbarung, die ihrem Inhalte nach nicht erkennbar ist, die also ihren objectiven Gehalt wiederum ihrer Natur und ihrem Wesen nach dem Strudel der subjectiven Auffassung anheimgiebt, ist keine Offenbarung, sondern nur neue Verhüllung der Wahrheit, und wir wären dann durch sie nicht, was sie doch bezweckt, über das Schwanken menschlicher Meinung zur Gewißheit göttlicher Erkenntniß erhoben.

Gehen wir nun zunächst zur historisch-kritischen Einleitung in jene drei alten allgemeinen Symbole über, die das gemeinsame Band zwischen der lutherischen Kirche und allen den Gemeinschaften ist, die noch den Namen der Kirche verdienen.

A. Das apostolische Symbolum. Symbolum apostolicum. Das Credo.

Über den Ursprung des apostolischen Symbolums finden wir vom 5. bis zum 15. Jahrhundert in der Kirche folgende Sage verbreitet: Die Apostel selbst vor ihrer Trennung haben dasselbe noch zu Jerusalem verfaßt, und zwar so, daß jeder einzelne einen Beitrag gegeben (*σύμβολον*), indem er einen Theil davon ausgesprochen. Sie hätten dadurch eine bestimmte Glaubensnorm gewinnen wollen, um dadurch, auch wenn sie von einander entfernt wären und in alle Länder zerstreut, das Evangelium verkündigten, alle Trennung und Abweichung in der Lehre zu verhüten. Wir finden diese Sage zuerst bei Ruffin c. 390 in seiner expositio in Symbolum apostolicum. Bei ihm tritt sie noch in allgemeinerer Haltung auf, schärfer durchgebildet finden wir sie bei Johannes Cassianus c. 424, der schon jeden der Apostel einen besonderen Beitrag liefern läßt, bei Leo Magnus c. 440, Venantius Fortunatus c. 560 und bei Isidorus Hispalensis c. 595. In ihrer schärfsten Ausbildung tritt sie uns vom 8. Jahrhundert an entgegen, wo dann auf das Genaueste bestimmt wird, welche Worte jeder einzelne Apostel beigetragen habe, dennoch aber ist die Art der Vertheilung der Worte bei den Verschiedenen sehr verschieden. Von jetzt an nimmt diese Sage die Miene kirchlicher Orthodoxie an. Dessen ungeachtet läßt sich ihre Unrichtigkeit heut zu Tage als entschieden betrachten. Der Beweis dafür läßt sich mit Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche S. 9 in folgende neun Punkte zusammenfassen. Es spricht gegen sie 1. das Stillschweigen des N. T. Ein so wichtiges Faktum wäre gewiß von der Apostelgeschichte berührt worden, auch hatte Paulus oft (z. B. Corintherbriefe, Galaterbrief) Veranlassung, den von den Irrlehrern angestifteten Spaltungen gegenüber dieser gemeinsamen Glaubensnorm zu erwähnen, was er niemals thut, endlich würde doch das von den Aposteln

herrührende Symbol gewiß mit in den Canon des N. T. aufgenommen worden sein. 2. Das gänzliche Schweigen aller Väter bis fast zum 5. Jahrhunderte. Weder Justinus M. noch Irenäus, Clemens A., Origenes, Tertullian, Eusebius, Hilarius, Cyrillus Hierosol, obgleich sie selbst schon dem apostolischen Symbolum sehr ähnliche Formeln anführen, wissen etwas von ihrem angeblich unmittelbar apostolischen Ursprunge, den sie doch sehr gut gegen die Ketzer hätten geltend machen können. 3. Auch noch Ruffin erzählt das Ganze als Sage, und man kann zweifeln, ob er sie selbst geglaubt habe. 4. Selbst die unzähligen Synoden und Concilien der ersten Zeit geben keine Spur des Glaubens an jene gemeinschaftliche Abfassung. 5. Nur die Lateiner haben die Sage. 6. Hätten die Apostel die Formel abgefaßt, so würden wir neben ihr nicht noch so viele andere, wenn auch ähnliche doch abweichende bei den Vätern finden, auch sind die Meinungen über die Zeit, die Art und den Zweck der Abfassung sehr getheilt. 7. Bei der Abfassung neuer Symbole z. B. dem Nicänischen und Constantinopolitanischen wird weder des Apostolischen, noch seiner Entstehung Erwähnung gethan. 8. Die früheren für die Sage angeführten Zeugniße, wie das des Clemens Romanus und des Ambrosius sind entschieden unächt, die späteren aber bedürfen selbst des nicht zu führenden Beweises. 9. Spricht gegen die Sage die große Leichtigkeit, wie man ihre Entstehung begreift. Diese ruht nämlich zuvörderst auf einem sprachlichen Versehen, indem man σύμβολον signum, tessera, formula confessionis (qua tesserae instar, fideles se ab infidelibus distinxerunt) mit συμβολή, collatio, Beitrag der einzelnen Apostel verwechselte. Dann hat man sich aber auch durch den Namen apostolisch*) täuschen lassen. Dieser sollte anfangs nur aussagen, daß der Inhalt jener Glaubensformel apostolisch sei, später bezog man aber dieses Prädikat auf ihren Ursprung und Entstehung. Endlich aber wollte man auch durch diese Annahme dem Symbolum selbst eine höhere Autorität sichern. Die Sage ist ohne Zweifel in der lateinischen Kirche entstanden, wenigstens findet sie sich nur bei lateinischen Kirchenvätern. Sie ist aber älter als ihr erstes Auftreten, indem Ruffin sie mit der Formel einführt: tradunt

*) Auch das Nicänum wird nicht selten Apostolicum genannt.

majores nostri. Der erste, der noch in der katholischen Kirche selbst dagegen auftrat, war im 15. Jahrhundert der auch sonst als scharfer Kritiker anderer kirchlicher Sagen berühmte Laurentius Valla. Nach ihm sprach im 16. Jahrhundert Virgilius Urbinas kein Aufsehen erregenden Zweifel aus, indem er nur bemerkte, Apostoli sive patres hätten die Formel verfaßt. Aber Erasmus ward wegen seiner Äußerung in der praef. in Matth. quod (sc. Symb. Apost.) an ab Apostolis proditum sit, nescio hart von der Sorbonne angegriffen, denn die censura facultatis Parisiensis erklärte: haec nescientia impietati deserviens scandalose proponitur, wogegen Erasmus' Rechtfertigung nicht ausblieb. Auch lutherischer Seits ward die Sage anfangs in Schutz genommen, z. B. von den Centuriae Magdeburgenses,*) indeß machte diese Vertheidigung bald allgemeiner Verwerfung Platz, wie sie von Brenz, Ittig, Carpzow, Buddeus u. A. entschieden ausgesprochen ward. Unter den Reformirten hatte schon Calvin geäußert: Apostolicum autem symbolum nuncupo, de auctore minime solicitus. Bestimmter erklärten sich gegen die Sage Bingham, Suizer, Heidegger und alle Andern. Am längsten erhielt sie sich unter den Katholiken, obgleich auch hier bedeutende Gegner, namentlich der berühmte L. E. du Pin auftraten. So hat sie sich denn schon im 17. Jahrhundert allmählich mit Recht aus allen Kirchen verloren, obgleich wieder in neuester Zeit in unserer Kirche ein verunglückter Vertheidigungsversuch des apostolischen Ursprunges des Symbolums unternommen worden ist von dem Dänen Lindberg: Die symbolischen Bücher der dänischen Kirche, lateinisch und dänisch, 1830, wozu die Recension in den theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1834, Heft 3 S. 987 zu vergleichen. Auch Rudelbach, Über die Bedeutung des apostolischen Symbolums 1844, sprach sich für den apostolischen Ursprung aus. Lessing, dem Delbrück zustimmte, wollte das Apostolicum sogar auf Christum selbst zurückführen, der es den Aposteln übergeben haben sollte. Der arianisch gesinnte Arminianer Christoph Sand vertheidigte den

*) Luther selbst sprach sich schwankend aus, vgl. Kirchenpostille B. 9 S. 29 Erl. Ausgabe, „daß es entweder die Apostel selbst haben gestellet, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren besten Schülern zusammengebracht ist."

apostolischen Ursprung dieses Bekenntnißes, um es gegen das Nicänum desto mehr zu heben, vgl. Müller, Symbolische Bücher, Einleitung p. XXXV.

Die Gegner der Sage stellten nun zuerst zum Theil selbst entschieden falsche Ansichten über den wahren Ursprung des Symbolums auf, wie z. B. Laurentius Valla ihr Entstehen erst von dem Concilio zu Nicäa ableitete, wogegen mit Recht geltend gemacht worden, daß das Symbolum Apost. der Sache, ja beinahe der ganzen Form nach schon vorher in der Kirche nachweisbar vorhanden war, und daß die Formel für einen solchen Ursprung viel zu wenig scharf dogmatisch ausgeprägt sei. Für ein Werk des Römischen Clerus haben sie auch Andere, wie Voß und Suizer ausgegeben. Noch Andere haben sie sogar bis nach dem Jahre 382 hinabgerückt und sie aus dem Constantinopolitanischen Symbolum entstehen lassen, was die Sache geradezu auf den Kopf stellen heißt. So trat also zunächst ein Extrem dem andern entgegen.

Die richtige, jetzt auch allgemein herrschende Ansicht von der Entstehung des Symbolums ist gewiß die, daß es sich aus der einfachen von dem Herrn selbst Matth. 28, 19 angegebenen Taufformel herausgebildet habe. Den in derselben enthaltenen Glauben an Vater, Sohn und heiligen Geist hatte der Täufling bei seiner Taufe zu bekennen. Es war natürlich, daß man diesen Inhalt allmählich erweiterte, oder vielmehr nur genauer ausführte und in seine einzelnen Momente zerlegte. Wenn nun dies auch überall im Ganzen in gleichmäßiger Weise geschah, so war doch die Form des Ausdruckes dabei verschieden und mannigfaltig. Daher finden wir, wie schon bemerkt, bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte so viele unserem apostolischen Symbolum ganz ähnliche und doch frei und abweichend componirte Glaubensformeln. Das Symbolum apostolicum scheint nun aus derjenigen Tauf- und Bekenntnißformel erwachsen zu sein, welche in der römischen Kirche herrschend war, wenigstens zeigt es unter allen uns erhaltenen analogen Formeln die größte Ähnlichkeit mit dem ältesten römischen Symbolum, weshalb man es auch früher für absolut mit demselben identisch hielt. Neben dem positiven Zwecke einer weiteren Entwickelung jener kurzen vom Herrn selbst gegebenen Formel Matth. 28, 19 zur Belehrung der Täuflinge, was der Inhalt des Glaubens sei, auf welchen sie

getauft wurden, herrschte nun wohl auch bei der Ausbildung unseres Symbolums zum Theil der negative und polemische Nebenzweck, die in der Kirche auftretenden Irrlehren abzuweisen. Doch ist man auch hierin in früherer Zeit zu weit gegangen, indem namentlich der Engländer King: history of the apostles creed, Lond. 1702. lat. von Olearius, Leipzig 1706, dem auch Joh. Georg Walch u. A. folgten, die Behauptung aufstellte, daß alle einzelnen Sätze des Symbolums bestimmten Ketzereien entgegengesetzt worden wären, was in keiner Weise zu erweisen ist. Mit einiger Bestimmtheit läßt sich dies etwa nur von den Ausdrücken sanctam ecclesiam catholicam, wodurch die Ketzer ausgeschlossen werden sollten, indem Augustin das catholicam namentlich den Donatisten entgegenstellte, und von den Worten sanctorum communionem und remissionem peccatorum behaupten, welche den Montanisten und Novatianern entgegengesetzt sein mögen, um anzudeuten, daß die wahre Kirche allerdings den Zweck habe, rein und heilig zu sein, aber nicht, wie jene wollten, die Gefallenen auf immer von sich ausstoßen solle. Auch die genaue Charakterisirung der historischen Persönlichkeit des Herrn, wie sie im 2. Artikel enthalten ist, mag zum Theil im Gegensatze zu den Doketen ausgeführt sein, die Christo nur einen Scheinleib und ein Scheinleiden zuschrieben, wie sie auch in unseren Tagen den Mythologen und Ideologen ein Stein des Anstoßes, der Kirche aber ein Fels und eine Schutzwehr gegen alle geistlos geistreiche Verflüchtigung der großen geschichtlichen Offenbarungsthaten Gottes in der Person Jesu Christi ist. Es wird sich also die Entstehung unseres Symbolums am besten dadurch erklären, daß wir sagen: der Zweck bei seiner Ausbildung war 1. ein Glaubensbekenntniß zur Aufnahme in die christliche Kirche zu sein, 2. als solches auch die Hauptsumme des Glaubens zu geben und 3. zugleich mit den Gegensatz gegen anders Denkende in und außer der Kirche darzulegen. — Obgleich nun die Substanz unserer Formel sich schon sehr frühzeitig in der römischen Kirche vorfand, und überhaupt sich schon bald nach dem apostolischen Zeitalter vorfindet, so soll doch nach Einigen ihre völlige Ausbildung und endlicher Abschluß erst in das 6. oder 7. Jahrhundert fallen. Indeß wird dies nur daraus geschlossen, daß unser textus receptus sich erst in einer Handschrift des 7. Jahrhunderts findet. Die Ursprache war ohne Zweifel griechisch, obgleich

es wohl schon eben so früh ähnliche lateinische Formeln gab. Auch später noch fügte man im Abendlande der lateinischen Formel meist eine griechische Übersetzung hinzu.

Es wurde unserer Formel von Anfang an in der Kirche ein hoher Werth beigelegt. Augustin nennt sie eine regula fidei brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. Eine gleiche Achtung genoß sie im Mittelalter und in der Reformationszeit. Luther sagt von ihr: Das erste Symbolum der Apostel ist zwar das allerfeinste, das kurz und richtig die Artikel des Glaubens gar fein fasset, und auch den Kindern und Albernen leichtlich zu lernen ist. Im 17. Jahrhunderte trat zum Theil eine Überschätzung seines Werthes hervor bei den Arminianern und bei Calixt und seinen Schülern, den Syncretisten. Diese behaupteten, es sei ein adaequatus catalogus credendorum ad salutem necessariorum, wogegen die lutherischen Theologen sich mit Recht erklärten. In der That ging Calixt auf eine Vereinigung aller christlichen Kirchen auf Grund des ihnen gemeinsamen Symbolums aus, mit Nichtachtung der innerhalb dieser Gemeinschaftsgrenzen stattfindenden wesentlichen Verschiedenheiten. In neuerer Zeit hat die rationalistische Theologie sich theils besonders günstig auf Kosten und im Gegensatze zu den übrigen kirchlichen Symbolen über das Symb. apost. wegen seiner dogmatischen Allgemeinheit und Unbestimmtheit ausgesprochen, theils aber auch ungünstig wegen des für den Rationalismus immer noch zu großen Restes von positiv Christlichem, das es enthält. Beide Urtheile sind gleich unberechtigt.

Daß das apostolische Symbolum in biblischen Ausdrücken die allgemeinen Grundzüge des christlichen Glaubens enthält, macht es besonders brauchbar zum Volksunterricht, zum kirchlichen Gebrauche, macht es besonders ehrwürdig als gemeinsames Einheitsband aller wirklich christlichen Kirchen und besonders geschickt zum Gegensatze gegen alle die Fundamente des Evangeliums umstürzenden Sekten und philosophisch-theologischen Richtungen, den Rationalismus selbst nicht ausgenommen, der nur durch Ausmerzung oder dolose Interpretation ihm besonders anstößiger Sätze des Symbolums eine freundschaftliche Gesinnung gegen dasselbe erheucheln kann. Aber eben diese in so vieler Beziehung schätzenswerthe allgemeine Haltung und Fassung des Symbols zeigt auch die Verkehrtheit derer, welche eine dahinter liegende mehr als

tausendjährige kirchengeschichtliche Entwickelung ignorirend mit diesem Symbolum für alle kirchlichen Lehr- und Bekenntnißbedürfnisse auszureichen meinen. Wie kann z. B. unsere Kirche der katholischen gegenüber sich mit einem Symbole begnügen, das mit keiner Silbe weder ihr formales noch ihr materiales Grundprincip berührt und eben deshalb an sich gar keine Schutzwehr bietet gegen das volle Einbrechen des römisch-katholischen Glaubens in das Gebiet der evangelischen Kirche? Vgl. besonders die dem Rechenbergischen Appendix tripart. isagog. von p. 48 an einverleibten fünf Tafeln, in welchen gezeigt wird, wie das Symbol im Sinne der orthodoxen Kirche, dann in dem der Papisten, Reformirten, Arminianer und Socinianer ausgelegt werden könne.

B. Das Nicäno-Constantinopolitanische Symbolum, Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum.

Das zweite öcumenische, in die Bekenntnißschriften unserer Kirche aufgenommene Symbolum ist das Nicänisch-Constantinopolitanische, welches, wie schon der Name andeutet, in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verfaßt ist. Es entstand zuerst auf der ersten öcumenischen Synode zu Nicäa 325, daher heißt es Nicaenum, ward dann auf dem Concil zu Constantinopel (der 2. öcum. Syn.) 381 wiederholt, für bestimmte Zwecke erweitert und in seiner jetzigen Gestalt fixirt, daher heißt es Nicaeno-Constantinopolitanum. Es ist deshalb zunächst von der Entstehungsgeschichte des Symbolum Nicaenum in seiner ursprünglichen Gestalt zu handeln, ehe es später zu Constantinopel zu seiner jetzigen Beschaffenheit fortgebildet ward. Die Veranlassung zur Berufung der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa gaben bekanntlich die durch den Streit des Presbyters Arius mit dem Bischof Alexander zu Alexandria in der Kirche nach längeren Vorbereitungen endlich ausbrechenden sogenannten arianischen Streitigkeiten. Die Lehre des Arius bestand in der Kürze darin, daß der Sohn Gottes das erste und oberste Geschöpf des Vaters sei, eine Ansicht, die der ewigen Gottheit des Sohnes und seiner Wesensgleichheit mit dem Vater, wie sie unwidersprechlich von dem Worte Gottes bezeugt ist und auch von Anfang an, wenn auch oft noch in wissenschaftlich ungenügenden Ausdrücken ausgesprochen, herrschender

Glaube der christlichen Kirche war, entschieden widersprach und das Fundament der christlichen Heilslehre nicht nur erschütterte, sondern geradezu umstürzte. Deshalb erhob sich auch in der Kirche mit Recht der ernsteste Widerspruch. An der Spitze der Vertreter reiner Lehre standen Alexander, der schon genannte Bischof von Alexandria und Athanasius, nachmals der Große genannt, ein leuchtendes Vorbild von Glaubenskraft und Geistesgröße, sowie von dogmatischem Scharfsinn und Tiefsinn, damals Diaconus in Alexandria, nachmals Nachfolger des Alexander im Bischofsamte. Der arianische Streit verbreitete sich über den ganzen Orient. Die Spaltung zu beseitigen berief Constantin die Bischöfe nach Nicäa. Das Resultat der Verhandlungen war das Nicänische Symbolum, dazu verfaßt, die Lehre des Arius zu verdammen, den rechten Glauben aufzustellen, und so den Streit in der Kirche zu heben. Das Symbolum ward auf Grund der alten apostolischen Formel in einer ihrer damals in der Kirche herrschenden Gestaltungen entworfen und von der überwiegenden Mehrzahl der Bischöfe als allein rechtgläubige Lehre der Kirche unterschrieben. Über den eigentlichen Verfasser der Nicänischen Glaubensformel wird gestritten. Es kann aber nach historischen Nachrichten kaum zweifelhaft sein, daß Eusebius, Bischof von Cäsarea eine Formel mit aufs Concil brachte, welche zur Grundlage der Verhandlungen diente, durch Zusätze im Sinne des Concils vervollständigt und dann durch gemeinsamen Beschluß der Synode als kirchliches Bekenntniß acceptirt und sanktionirt ward. Es war besonders das den Arianern entgegengesetzte Stichwort der rechtgläubigen Parthei des ὁμοούσιος, welches der Eusebianischen Formel hinzugefügt ward. Es ward über den Sohn Gottes festgesetzt: Credo in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero: genitum non factum, consubstantialem Patri (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί), per quem omnia facta sunt. Treffend sagt Luther von der Aggression der Arianer gegen dieses kirchliche Bollwerk des ὁμοούσιος, an dem alle Ausflüchte und arrières pensées ihrer zweideutigen und hinterlistigen Bestimmungen zerschellten: Da es ging an das Herz, daß Christus Homousios sei mit dem Vater, das ist, daß Christus mit dem Vater gleich und einerlei Gewalt

habe, da konnten sie keinen Tück, Loch, Rank, noch Schwank mehr finden. Die Formel war natürlich ursprünglich griechisch abgefaßt wie sie uns auch noch erhalten ist. Die Abweichungen, welche sich in den verschiedenen Exemplaren finden, sind für den Sinn von keiner Erheblichkeit. Dasselbe gilt von den lateinischen Exemplaren. Denn die Formel ward natürlich frühzeitig, wenn nicht schon gleichzeitig, oder doch unmittelbar nach ihrer Abfassung auch ins Lateinische übertragen.

Mit der Arianischen Vorstellung vom Sohne war nun die Ansicht nothwendig verbunden, oder mußte sich wenigstens natürlicher Weise daraus entwickeln, daß auch der heilige Geist nur ein Geschöpf und Diener Gottes sei. Diese Ansicht war denn auch von Arianern und Semiarianern häufig ausgesprochen worden. Diese πνευματομάχοι, wie sie von der Nicänischen Parthei genannt wurden, fanden nun auch bald an Macedonius, Bischof von Constantinopel, einen Hauptvertreter, so daß man die Anhänger jener arianischen Meinung vom Geiste auch Macedonianer nannte Dazu kam, daß mit der Nicänischen Festsetzung über den Sohn sich ein neuer Irrthum verknüpfte in der Lehre von dem Gottmenschen oder dem Verhältnisse göttlicher und menschlicher Natur in ihm. Apollinaris, Bischof von Laodicea, — ausgehend von der platonischen Trichotomie der menschlichen Natur, nach welcher ψυχὴ unterschieden ward vom σῶμα als die sinnliche den Körper belebende Kraft, als das animalische Lebensprincip, beide aber dem πνεῦμα oder νοῦς der vernünftigen Seele, dem höhere geistige Principe im Menschen entgegengesetzt wurden — lehrte ungefähr von 371 an: der Sohn Gottes habe bei der Menschwerdung nur das σῶμα und die ψυχὴ angenommen, die Stelle des menschlichen νοῦς habe aber bei ihm der göttliche λόγος vertreten, wodurch offenbar die Integrität der Menschheit Christi wesentlich beeinträchtigt war. Die so aufs Neue entstandenen Streitigkeiten zu heben und den rechten Glauben aufzustellen berief Theodosius ein öcumenisches Concil nach Constantinopel im Jahre 381. Es waren auf demselben 150 orthodoxe Bischöfe zugegen und anfangs 36 macedonianische, die sich aber, als sie den Sieg der Gegner vorhersahen, zurückzogen. Die eigentliche Abfassung der hier durch gemeinsamen Concilsbeschluß sanktionirten Glaubensformel wird dem Gregor von Nyssa zugeschrieben. Wie nun das Nicänische Symbolum nur eine Erweiterung der in der Kirche herrschenden

apostolischen Glaubensformel war und eben, als nur eine Fortbildung und genauere Darstellung der nicht apostolischen Glaubenssumme enthaltend, von den Vätern selbst oft das apostolische Symbolum genannt ward, so ist wiederum das Constantinopolitanische Symbolum nur eine Wiederholung und Überarbeitung des Nicänischen, theils mit Weglassungen, theils mit Zusätzen. Die letzteren beziehen sich besonders auf die Lehre vom Geiste, obgleich auch für das Historische von Christo ohne direkten Lehrgegensatz gegen Apollinaris Erweiterungen gegeben sind, sowie auch die Idee der rechtgläubigen Kirche im Gegensatze gegen die Ketzer schärfer als früher hervortritt. Die Hauptveränderung hat der Schluß des Nicänischen Symbolums erlitten, wo für das einfache *εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* in dem Constantinopolitanischen Symbolum gesagt ward: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸν κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.* Et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, qui ex patre procedit: qui cum patre et filio simul adoratur et glorificatur: qui locutus est per prophetas. In Beziehung auf die Kirche ward gesagt: *εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.* Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. — Was den überlieferten Text betrifft, so finden sich in den wenigen vorhandenen griechischen Exemplaren fast gar keine Abweichungen, mehr in den Exemplaren der lateinischen Versionen, wie sie in den verschiedenen Kirchen gebraucht wurden. Dahin gehört besonders die Veränderung des Credimus in Credo, welche in der römischen Kirche entstanden, durch ihre Autorität allmählich allgemein angenommen und auch von den Protestanten beibehalten ist. Die Benennung beider Symbole, des Nicänischen und Constantinopolitanischen hat in der Kirche geschwankt. Oft wurde der Name Symbolum Nicaenum auch für die zu Constantinopel sanktionirte Formel gebraucht, weil letztere nur als die Bestätigung des ersteren betrachtet wurde. Dies geschah nicht nur in der alten Kirche, sondern auch noch im Mittelalter und in der Reformationszeit, weshalb auch in den Bekenntnißschriften unserer Kirche das Nicäno-Constantinopolitanische Symbol einfach unter dem Namen Symbolum Nicaenum aufgeführt ist. Von der anderen Seite ist es natürlich, daß, wo von dem älteren

und ursprünglichen Nicänischen Symbole die Rede ist, auch dieses nur mit dem Namen Symbolum Nicaenum bezeichnet wird, weshalb man denn oft auf seiner Hut sein muß, um zu erkennen, welche Formel eigentlich jedesmal gemeint sei. Ein genauerer Unterschied hat sich aber durchschnittlich seit der Reformationszeit unter den Theologen gebildet, so daß man von da an meist nur die ursprüngliche Formel die Nicänische, die andere aber entweder schlechthin die Constantinopolitanische oder die Nicäno-Constantinopolitanische zu nennen pflegt. So sagt schon Carpzov in seiner Isagoge ausdrücklich: Unde non male aget, qui symbolum hoc Nicaeno-Constantinopolitanum appellaverit, prout quidem in libro nostro symbolico legitur.

In der morgenländischen Kirche ward nun sowohl das ältere Nicänische, wie auch alsbald das weiter ausgebildete Constantinopolitanische Symbol nicht nur als ein Panier der Orthodoxie sehr hoch gehalten, sondern auch alsbald allgemein in kirchlichen Gebrauch eingeführt. Langsamer geschah diese Aufnahme in den kirchlichen Gebrauch im Abendlande, obgleich auch dort von Anfang an die dogmatischen Bestimmungen desselben die vollste Anerkennung fanden, ja der Occident nie über die Lehre der Trinität in solche Spaltungen auseinander gegangen war wie der Orient, sondern stets die ruhige Haltung und den Ruhm des reinen Glaubens dem beweglichen Morgenlande gegenüber fest und sicher bewahrt hatte. Sicher ist, daß sowohl das Nicänische als auch das Constantinopolitanische Symbolum früh in einigen Kirchen Spaniens eingeführt ward, und daß letzteres allmählich, vom 6. Jahrhundert an, in ganz Spanien vorzugsweise beim Cultus gebraucht ward. Die besonders in Spanien festen Fuß fassenden Irrlehren erklären diese Erscheinung. Von Spanien ging der Gebrauch des Constantinopolitanischen Symbols nach Gallien und Britannien über. Über den Gebrauch in der römischen Kirche fehlt es für die ältere Zeit an sicheren Nachrichten. Nur ist zweierlei gewiß, einmal daß dort das apostolische Symbolum noch längere Zeit am meisten geschätzt und gebraucht worden ist und dann, daß das Constantinopolitanische sich im Anfange des 9. Jahrhunderts daselbst unzweifelhaft im kirchlichen Gebrauche vorfindet. Ohne Zweifel also hatte es schon früher und vor ihm auch das Nicänische Eingang gefunden. Dennoch trat seine Bedeutung in der Liturgie noch vom 9. bis 11. Jahrhundert

hinter die des Apostolischen zurück. Inzwischen aber war im ganzen Abendlande das Ansehen des Constant. Symb. so groß geworden, daß der deutsche Kaiser Heinrich II. selbst in Rom auf den feierlicheren Gesang desselben in der Messe drang, und es nun auch wirklich Benedict VIII. im Jahre 1014 in dieser feierlicheren Weise in der Messe und in der Liturgie überhaupt einführte.

Umgekehrt nun sank seine Geltung in der morgenländischen Kirche während und durch den Streit über das filioque. Es ist gewiß, daß die älteren griechischen Väter das Ausgehen des Geistes auch vom Sohne geglaubt und gelehrt haben, obgleich andere sich schon früh dagegen erklärten. Das Constantinopolitanische Symbolum las nun ursprünglich nur wie wir gesehen τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, in spiritum sanctum, qui ex patre procedit. Zuerst erscheint nun der Zusatz filioque auf der 3. Synode zu Toledo unter dem Könige Reccared a. 589, der dann noch auf späteren toletanischen Synoden bestätigt ward.

Von Spanien ging der Zusatz nach Gallien über, in Rom sträubte man sich anfangs gegen seine Annahme, obgleich das in ihm ausgesprochene Dogma daselbst keineswegs verworfen ward. Nach und nach aber gewann der Zusatz auch dort öffentliche Geltung und ward nun zu einem dogmatischen Hauptstreitpunkte zwischen der occidentalischen und orientalischen Kirche, welche bei dem ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον ausschließlich beharrte. Ja im Kampfe gegen jenen Zusatz setzte die griechische Kirche das Constantinopolitanische Symbolum wieder außer Gebrauch und behielt und hat noch gegenwärtig das rein Nicänische bei der Taufe und im Abendmahle. — Desto mehr stieg das Ansehen des Constantinopolitanischen im Abendlande. Von der Zeit Benedict VIII. an machte die römische Kirche von demselben in der Messe stets den feierlichsten Gebrauch. In der Taufe hat sie das apostolische beibehalten. Diese Geltung hat auch das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum im Abendlande behalten, die Protestanten haben es mit dem Zusatze filioque in die Sammlung ihrer Bekenntnißschriften aufgenommen und berufen sich ganz besonders für ihren Glauben an die Trinität auf dieses Symbolum, vgl. Conf. Aug. art. I, und auch auf dem Tridentinischen Concil wurde es aufs Neue als bindend für die katholische Kirche anerkannt und zu Grunde

gelegt. Calvin äußerte sich einmal auffallender Weise, doch wohl nur vorübergehend, sehr hart über das Symbol, aus dogmatischen Gründen verworfen ward es von den Arminianern, die der Subordinationstheorie in der Trinitätslehre huldigen.

Das Symbol bezeichnet aber in der That einen entschiedenen und in keiner Weise mehr rückgängig zu machenden Fortschritt in der Entwickelung des dogmatischen Bewußtseins der Kirche. Wenn Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche S. 52 bemerkt: Gerade seine dogmatische Schärfe stellt seinen Werth weit hinter den des Apostolischen zurück und ist ihm überall nur insofern Werth zuzuerkennen, als es mit jenem, und sonach mit der Bibel selbst noch übereinstimmt: so ist dies als eine reine, wenn auch rationalistischer Seits noch so oft wiederholte Gedankenlosigkeit zu bezeichnen. Köllner sucht sein geringschätziges Urtheil durch folgendes Raisonnement zu motiviren: 1. Die Vernunft habe gar viel gegen jene Lehren einzuwenden. Hierauf ist zu erwiedern: Die menschliche Vernunft hat sich dem Worte Gottes, nicht aber das Wort Gottes der menschlichen Vernunft zu conformiren. Es fragt sich ferner, welche Vernunft gemeint sei. Von der durch den Inhalt des Evangeliums bestimmten ist die Behauptung falsch, die dem Evangelium entgegengesetzte hat als eine mit falschem Inhalte erfüllte kein Stimmrecht. Eine inhaltsleere Vernunft in abstracto, die als solche die Norm und das Regulativ der Wahrheit wäre, giebt es aber nicht. Das rationalistischer Seits so begriffs- und definitionslos hingestellte Stichwort Vernunft, bei dem jeder sich etwas anderes, niemand aber etwas Klares zu denken pflegt, ist ein Popanz, von dem längst schon kein wahrhaft Vernünftiger sich mehr schrecken läßt. Die Vernunft ist das Gefäß, nicht der Inhalt der Wahrheit, sie muß sich erst selbst von der Wahrheit, die wie allein in Gott, so auch allein aus Gott ist, kritisiren, d. h. richten und dann erfüllen lassen, ehe sie sich selbst zum Criterium der Wahrheit eignet. 2. „Die Hauptstichworte und die Hauptsätze, um derenwillen das ganze Symbol in seiner jetzigen Form festgestellt wurde, seien nicht biblisch." Das soll, wie aus dem 3. Argumente hervorgeht nicht so viel heißen, als sie sind antibiblisch ihrem Inhalte nach, obgleich auch dies ohne Beweis behauptet wird, sondern sie kommen nicht ipsissimis verbis in der Bibel vor. Hier giebt sich aber die ganze Hinterlist des Rationalismus kund. Beruft man sich auf das

kirchliche Bekenntniß, so zieht er sich hinter die Bibel zurück und meint die Sache damit abgethan, daß er in sonst so sehr von ihm perhorrescirter Buchstabenknechtschaft nur die Worte der Bibel selbst repetirt haben will; beruft man sich auf die Bibel, so zieht er sich hinter die Vernunft zurück, als Interpretin und Richterin der Bibel und zeigt damit, daß er mit seiner Berufung auf die Bibel, an die er nicht glaubt, die er aber nicht offen zu verwerfen wagt, nur sich eine Hinterthüre eröffnen will für seine antiexegetischen Bibelverdrehungen oder seine bibelrichtenden, vorgefaßten religiösen Meinungen und inhaltsleeren Verstandesabstraktionen, von ihm allgemeine Vernunftlehren genannt. Jene Art der Provocation auf das Bibelwort hebt alle theologische Entwickelung und Wissenschaft auf, und würde zuletzt bei einer schülerhaften Repetition auswendig gelernter Bibelphrasen stehen bleiben müßen. Es ist dies die geistloseste Art des Bibelgebrauches. Das Wort Gottes ist nicht bloß unverständliches Wort, sondern es ist Geist ins Wort gefaßt, es ist Wort als Träger des Geistes und Wort im Geiste erschlossen. Wo nun das Wort Gottes vom Geiste Gottes erschlossen, Inhalt des Menschengeistes geworden, da ist der Mensch auch im Stande, sein Verständniß des Wortes darzulegen und zu bekennen und es zugleich gegen den Mißverstand des Wortes zu wahren. Das kirchliche Bekenntniß ist nun nichts anderes als eine solche im Gegensatze zum Mißverständniß sich entwickelnde und in der Gestalt der Bekenntnißformel oder des Symbols auftretende Erkenntniß des Wortes Gottes. Hätte es nicht von jeher in der Kirche Gottes rationalistische Verdrehungen des Wortes Gottes gegeben, so hätte auch die Kirche keiner in außerbiblischen und doch schriftgemäßen Ausdrücken verfaßten, den wahren Schriftsinn erläuternden und entwickelnden Symbole bedurft. Die Gründe des Rationalismus gegen die kirchlichen Symbole sind der beste Beweis für ihre Nothwendigkeit. Sobald der Rationalismus mit seinem den von ihm sogenannten Symbolgläubigen entgegengehaltenen und vorgeschützten Schriftglauben aufrichtigen Ernst machen wird, wird für die Kirche das fernere Bedürfniß der Bekenntnißschriften aufgehört haben. 3. „Andere Bestimmungen, die sich dem Ausdrucke nach allerdings an die Bibel anschließen, müßen doch nach richtiger Exegese ganz anders erklärt werden, als sie die Verfasser des Symbolums gemeint haben.“ Welche Bestimmungen und welche Exegese

gemeint sei, wird nicht gesagt. Doch bietet das von Köllner bei Gelegenheit des Symbolum apostolicum S. 22 Bemerkte eine Erläuterung. Auch in diesem Symbolum schon will er einige spätere Zusätze theils ganz aufgegeben wissen, wie die Empfängniß vom heiligen Geiste und die Höllenfahrt Christi, theils als biblische Lehren richtiger verstanden wissen, als von den Verfassern des Symbolums selbst und dann meist in der Kirche geschehen ist; dahin rechnet er die Himmelfahrt, das Sitzen zur rechten Hand Gottes, die Wiederkunft zum Gerichte und die Auferstehung des Fleisches. Man sieht leicht, worauf die Sache hinaus will, nämlich auf einen Paulusschen Lehrregenten oder wenn es hoch kommt, auf einen Schleiermacherschen historischen, sündlosen Christus.

C. Das Athanasianische Symbolum.

Es kann fraglich sein, ob diesem Symbolum ursprünglich der Name des Athanasianischen nur deshalb beigelegt wurde, weil es die Lehre des Athanasius enthält, oder weil man meinte, daß es von Athanasius selbst verfaßt sei. Vielleicht daß ursprünglich nur jene Meinung damit ausgedrückt sein sollte, die aber alsbald der letzteren Platz machte. Wenigstens finden wir dieselbe in der Kirche verbreitet, so weit überhaupt unsere historischen Nachrichten von seinem Vorhandensein reichen. Neben dem Namen des Symbolum Athanasianum tritt schon frühzeitig der Name Symbolum Quicunque auf, der uns zuerst bei Hincmar von Rheims begegnet. Er ist von dem Anfangsworte des Symbols entnommen. Die Öconomie des Symbolums ist eine kunstvoll geordnete, welche Köllner a. a. O. S. 55 nach dem Vorgange von Walch und Weber in folgender Weise angiebt: Es beginnt mit einem Prologe v. 1 u. 2. Dann folgt die eigentliche formula professionis v. 3—41. Sie zerfällt wieder in zwei Haupttheile: 1. theologia v. 3—27, in welchem das kirchliche Dogma von der Trinität, daß der einige Gott aus drei Personen besteht, und diese drei doch nur den einen Gott ausmachen, sowie die Eigenschaften und das gegenseitige Verhältniß der Personen scharf bestimmt werden (v. 3—26) und schließlich noch einmal dieser Glaube als zur Seligkeit nothwendig gefordert wird v. 27. 2. Christologia (v. 28—40).

Auch sie beginnt mit einem Prologe über die Nothwendigkeit des Glaubens an die Menschwerdung Christi (v. 28) und entwickelt dann ebenfalls in begrifflicher Schärfe den kirchlichen Glauben an Christum den θεάνθρωπος, d. h. seine Wesenheit als Gott und Mensch, und was davon unzertrennlich, sein Verhältniß zur Gottheit und zur Menschheit, sowie des Göttlichen und Menschlichen in ihm selbst, woran die anderen Sätze über sein Verdienst, seine Würde bei Gott, seine Wiederkunft und das judicium extremum geknüpft werden (v. 28—41). Den Schluß bildet ein kurzer Epilog, der noch einmal die Nothwendigkeit des ganzen Glaubens unter Gefahr des Heilsverlustes ausspricht (v. 42). So bildet also die Trinitätslehre und die Christologie den Hauptinhalt des Symbolums, welcher den durch die Arbeiten und Kämpfe der orientalischen Kirche in den ersten 5 Jahrhunderten für die Gesammtkirche errungenen Schatz rechtgläubiger Erkenntniß als ein unverlierbares Besitzthum aufbewahrt und gesichert enthält.

Von dem Vorhandensein dieses Symbolums in der Kirche erhalten wir erst im 7. Jahrhundert Kunde, wo denn auch gleich die Meinung auftritt, daß Athanasius, Bischof von Alexandria, der bekannte Gegner des Arius, der Verfasser desselben gewesen sei. Bald wird auch hinzugesetzt, daß er es in seinem Exile, während seines Aufenthaltes im Abendlande und deshalb in lateinischer Sprache verfaßt habe. Zwar findet sich schon frühzeitig Widerspruch gegen diese Ansicht vor, wie denn auch die meisten Codd. der Werke des Athanasius dieses Symbolum nicht haben, sondern seinen Athanasianischen Ursprung geradezu verneinen mit den Worten: Symbolum vulgo Athanasii; Symbolum quod non est Athanasii; Symbolum perperam Athanasio tributum, manche Codd. aber einen anderen Verfasser, den Anastasius namhaft machen. Indeß es war jedenfalls die im Mittelalter allgemein herrschende Meinung, daß Athanasius selbst es verfaßt habe, die auch nach der Reformation bei den Protestanten lange in Geltung war, und später noch von den Katholiken eifrig vertheidigt ward, theils um das filioque den Griechen gegenüber auf die Autorität des Athanasius selbst zurückzuführen, theils um das Supremat der römischen Päbste über die orientalischen Bischöfe zu behaupten, indem vorgegeben ward, Athanasius habe das Symbolum verfaßt, vom Pabste Julius nach Rom citirt, um sich seinem entscheidenden Richterspruche zu unterwerfen. Indeß haben neuere For-

schungen den Irrthum vollständig aufgedeckt, so daß er als solcher allgemein anerkannt ist. Unter den protestantischen Gegnern der älteren Ansicht sind Männer wie Voß, Usser, Cudworth, Heidegger, Bingham, Carpzov, Walch, Buddeus u. a., unter den katholischen Gegnern: Petavius, Pasch. Quesnel, Pagi, Montfaucon, Muratori, du Pin, selbst Pabst Benedict XIV u. A. zu nennen. Die von diesen Kritikern beigebrachten Gründe gegen die Abfassung des Symbolums von Athanasius hat Köller S. 68 zusammengestellt, vgl. schon Montfaucon, Athanas. opp. II. p. 719. Es spricht dagegen 1. das zu späte Auftreten sicherer Zeugniße in der Kirche überhaupt, welche noch dazu durch frühe Zweifel und abweisende Meinungen paralysirt werden, 2. das Alter der Manuscripte des Symbolums, das nach jenem Ursprunge viel zu gering erscheint, wozu noch kommt, daß es in keinem der älteren Manuscripte der Werke des Athanasius sich findet, andere sogar der Athanasianischen Abfassung direct widersprechen, so wie auch in den Manuscripten des Symbolums selbst nicht nur der Name oft ganz fehlt, sondern sich auch andere Namen als Verfasser angegeben finden. 3. Athanasius erwähnt nichts von dem ihm zugeschriebenen Symbolum, ja er wollte nach dem Nicänischen kein anderes mehr. 4. Auch sein Lobredner Gregor v. Nazianz (de laudibus Athanasii) weiß nichts davon, eben so wenig als die anderen Kirchenväter und Concilien vom 4. bis 6. Jahrhundert. 5. Auch im Streite über das filioque wird kein Gebrauch von ihm gemacht. 6. Das Symbolum erscheint zuerst in Gallien und die morgenländische Kirche hat bis in späte Zeiten gar keine Notiz von ihm genommen. Zu diesen, der Athanasianischen Abfassung sehr wenig günstigen äußeren Zeugnißen kommen nun noch sehr wichtige innere Gründe, die gegen den Ursprung von Athanasius sprechen. 1. Daß es in lateinischer Sprache verfaßt ist. Denn es ist ausgemacht, daß die griechischen Exemplare nur Versionen sind. 2. Daß gerade die Lieblingsformeln des Athanasius, insbesondere das Hauptwort ὁμοούσιος nicht darin vorkommen. 3. Daß der Stil gar nicht der des Athanasius ist, sowie auch einzelne Ausdrücke des Symbolums bei Athanasius noch nicht vorkommen, z. B. Spiritus Sanctus a nullo est factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. 4. Endlich deutet auch der Zusatz et filio zu der Nicänischen Lehre, obgleich er allerdings mit dem in Athanasius' Schriften dargelegten Glauben übereinstimmt, auf eine viel spätere Zeit.

So haben denn nun auch seit den ersten gründlichen Untersuchungen von Voß (1642) nur sehr wenige noch den Ursprung von Athanasius zu vertheidigen gewagt, die meisten haben es ihm, wie schon bemerkt, entschieden abgesprochen. Die Frage, wer denn der eigentliche Verfasser gewesen sei, ist nun aber sehr verschieden beantwortet worden. Viele, unter ihnen Petavius, Carpzov, Buddeus, Walch, haben es als zweifelhaft ganz unbestimmt gelassen, andere haben den Verfasser entweder wieder allgemein als einen Lateiner, andere dagegen schon etwas bestimmter als einen gallischen Schriftsteller bezeichnet. Andere endlich haben bestimmte Personen namhaft gemacht. Und zwar finden sich hier wieder sehr verschiedene Meinungen. Der Verfasser soll sein 1. Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika um 484. Dies ist die berühmte Conjectur von Paschasius Quesnel. Die Gründe für diese Ansicht sind folgende: a) Vigilius blühte gerade in der Zeit, wo die Arianer, Nestorianer, Eutychianer den Frieden der Kirche am meisten störten. b) Zur Zeit als die arianischen Vandalen ganz Afrika beunruhigten, wich Vigilius nach Constantinopel, dort aber tobten die Nestorianer und Eutychianer. c) Vigilius hatte die Sitte, seine Streitschriften nicht unter seinem Namen, sondern unter dem irgend eines großen Kirchenlehrers herauszugeben. d) Übereinstimmung des Stils. In der Schrift des Vigilius contra Marivadum fangen die drei ersten Capitel so an: Deus Pater, Deus Filius, Deus Sp. S. Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Sp. S. Omnipotens Pater, Omnipotens Filius, Omnipotens Sp. S. e) Der Codex Tuanäus enthält zuerst einen Dialog des Vigilius unter dem Namen des Athanasius und zuletzt das Symbolum Quicunque unter dem Titel: Fides dicta a. S. Athanasio. 2. Vincentius Lirinensis c. 434. 3. Venantius Fortunatus, episcopus Pictaviensis c. 560. 4. Hilarius Arelatensis episcopus c. 429. Auch für diese drei letzteren Ansichten sind nicht unwahrscheinliche Gründe beigebracht worden. Weniger Beachtung verdienen folgende Ansichten: Der Verfasser sei 5. Athanasius, Bischof von Speier in Deutschland c. 642. 6. Der Pabst Anastasius I. c. 398. 7. Anastasius Sinaita (Monachus, später Patriarch von Antiochien) c. 599. 8. Hilarius Pictaviensis episcopus c. 354. 9. Eusebius Vercellensis c. 354. Am

bedeutendsten erscheinen immer noch die Gründe für die Ansicht, daß Vigilius Tapsensis der Verfasser gewesen sei, welche auch den meisten Beifall gefunden hat. Obgleich auch sie nicht beweisend sind, und durch manche Gegengründe sich entkräften lassen, weshalb denn auch die meisten Neueren bei der Ansicht beruht haben, daß wir den wahren Verfasser nicht kennen.

Was nun aber die Zeit der Abfassung unseres Symbolums betrifft, so verlegen es die meisten Forscher ins 5. Jahrhundert und gewiß mit Recht, denn dafür sprechen schon die Zeugnisse von Avitus Viennensis und Caesar Arelatensis, sowie der Commentar von Venantius Fortunatus. Da diese aus dem 6. Jahrhundert stammen, so mußte das Symbolum doch schon längere Zeit verfaßt sein, um namentlich vom Venantius commentirt zu werden. Dazu kommt, daß in jener Zeit, die den heftigsten Kämpfen, welche in der Kirche über die im Symbolum fixirten Lehren geführt wurden, noch nahe stand, und in der noch immerwährend Streitigkeiten darüber geführt wurden, die Veranlassung zur Abfassung größer und diese selbst wahrscheinlicher ist, als später. Aber unmöglich ist es in der That, auch das Jahr der Abfassung genau bestimmen zu wollen, wie Einige meinten thun zu können. Über den Ort der Abfassung scheint unzweifelhaft festzustehen, daß es in Gallien entstanden ist. Dafür sprechen nach Köllner S. 83, der die gallische Entstehung gegen Gieseler, welcher es in Spanien entstanden sein läßt, vertheidigt, 1. die ältesten wahrscheinlichen Zeugnisse von Avit. Viennensis und Caes. Arelatensis, 2. der älteste Commentar von Ven. Fortunatus, der in Italien geboren, den Commentar in Gallien schrieb, 3. die frühe Aufnahme in der gallischen Kirche vor allen anderen, 4. damit zusammenhängend die frühe große Achtung und Berücksichtigung von gallischen Bischöfen und Concilien, 5. die früheste Aufnahme zu dem gallischen Psalter, womit die Aufnahme in den anderen Ländern zusammenhängt, wohin das Symbolum mit jenem Psalter kam, 6. die älteste Übersetzung, und wenn sie auch nur mündlich statt fand, geschieht in Gallien, 7. die ältesten Zeugnisse treten fortgehend in Gallien auf, 8. Zahl und Alter der Manuscripte, die in Gallien entstanden sind.

Die Geltung des Symbols in der Kirche erscheint gleich vom ersten Anfange seines Auftretens an sehr groß, zuerst in Gallien, dann

aber auch in den anderen Ländern des Abendlandes, in denen es fortgehend Eingang fand, in Gallien 550, Spanien 630, Deutschland 800, England 880, Italien 880, Rom 930. Es wird verlangt, daß jeder es auswendig wissen solle, und daß es täglich in den Kirchen gebraucht werden solle. Anders verhielt sich die Sache im Morgenlande, wo es zuerst gar nicht, dann unter entschiedenem Wiederspruch auftritt, und wo es gebraucht wird, geschieht es mit Veränderungen. Auch Luther und die Reformatoren überhaupt stellten es sehr hoch, und es ward in voller alter Geltung in die symbolischen Schriften der Protestanten aufgenommen. Starke Angriffe darauf machten die Socinianer wie noch mehr in neuerer Zeit die Rationalisten. — Was die kritische Beschaffenheit des Textes betrifft, so ist dieselbe im Allgemeinen sehr gut, obgleich sich in den Manuscripten, trotz ihres nicht sehr bedeutenden Alters, mannigfache, wenn auch unbedeutende Abweichungen finden. Die beste Ausgabe in kritischer Hinsicht ist die von Waterland, von der der text. recept. im Concordienbuche nur wenig abweicht. Vgl. Daniel Waterland a critical history of the Athanasina Creed, representing the opinions of ancients and moderns concerning it: with an account of the Mss. Verss. and Comments, and such other particulars as are of moment for the determining the age, and author and value of it, and the time of its reception in the christian churches, Cambridge 1724. — Als Zweck der Abfassung hat man wohl früher zu ausschließlich die Polemik gegen die Häresieen angenommen, es scheint vielmehr richtiger zu sagen, daß es eine Darstellung des rechten Glaubens über die ganze Lehre der Trinität und der Menschwerdung Christi sein sollte, wie er nach allen Kämpfen darüber sich allmählich in der Kirche entwickelt und festgestellt hatte, und die der Natur der Sache nach auf alle während des Kampfes hervorgetretenen anderen Ansichten Rücksicht nimmt. So sind Beziehungen auf Sabellius, Arius, Apollinaris, Nestorius und Eutyches darin unverkennbar.

Was den Werth des Symbolums betrifft, so hat hier Köllner S. 91, abgesehen von den schon bei Gelegenheit des Symbolum Nicaenum ausgesprochenen und dort beleuchteten Einwendungen, noch folgende Angriffspunkte hinzugefügt: 1. „die in denselben enthaltenen Dogmen seien unrichtige Ausdeutungen biblischer Ausdrücke.“ Auf

solchen Angriff genügt es, die entgegengesetzte Behauptung aufzustellen. Es muß von vornherein sehr fraglich sein, ob die achtzehnhundertjährige Exegese der Kirche weniger Werth haben solle, als die einhundertjährige der neueren Zeit, die noch dazu in sich selbst zerspalten und in neuester Zeit gerade in den tüchtigsten Repräsentanten des Rationalismus in den bedeutendsten exegetischen Resultaten wieder zur Übereinstimmung mit der kirchlichen Interpretation zurücklenkt. 2. „Das Symbolum mache die Seligkeit nicht von einem Geiste und Sinne nach Christi Lehre, sondern von Meinungen de Christo abhängig." Von Meinungen de Christo redet das Symbol nicht, sondern von der fides in Christum. Ob aber die Schrift selbst die Seligkeit von einem Leben nach Christi Lehre, oder vom Glauben an Christi Person und Werk, aus dem auch allein das rechte Leben nach Christi Lehre sich entwickeln kann und nothwendig sich entwickelt, abhängig mache, bedarf wahrlich keiner weitläufigen Erörterung. Das erstere den klaren Aussprüchen des Herrn selbst, so wie allen Aposteln und Propheten gegenüber noch fortwährend behaupten, ist eine exegetische Unwahrheit und dogmatische Befangenheit, die man von einem kirchlichen Theologen nicht stark genug von der anderen Seite her würde zu bezeichnen wissen. 3. „Das Symbolum Athanasianum zeuge durchaus von unchristlicher Unduldsamkeit." Dieses kann sich nur auf die öfter wiederkehrende Formel qui salvus esse vult, sic credat beziehen. Es muß hier nun allerdings unterschieden werden. Unmöglich kann die Seligkeit des Menschen daran gebunden werden, daß er seinen einfachen und unmittelbaren Glauben an Gottes Werk im Stande sei, in der begrifflich vermittelten Form kirchlicher Erkenntniß darzulegen. Oder wer wollte meinen, daß der Schächer am Kreuze, dem der Herr direkt den Übergang ins himmlische Paradies verheißen hat, die Katechisation eines lutherischen Theologen bestanden hätte? Aber das ist auch überhaupt nicht die Meinung mit kirchlichen Bekenntnisschriften. In der Weise wird auch kaum die allerüberspannteste und härteste Orthodoxie sich jemals ausgesprochen haben. Es kann nur Glaube an Gottes Wort, nicht an die kirchliche Formel verlangt werden. Die Meinung ist nur die, daß der Inhalt des kindlichen Glaubens an Gottes Wort, auch wo er im Subjecte selbst nicht zum kirchlich-dogmatischen Bewußtsein entwickelt ist, doch nur in der kirchlich-dogmatischen

Lehre richtig entwickelt und rein und unverfälscht gewahrt sei, so daß also im vorliegenden Falle Sabellius und Arius, Nestorius und Eutyches wesentliche Momente der gottgegebenen Offenbarung alterirt haben, welche Alterationen die Kirche in ihren Bekenntnißen abgewehrt hat. Der Glaube an das Athanasianische Symbolum kann also nur gefordert werden, insofern sein Inhalt der reine Inhalt des Wortes Gottes ist. Nicht der Glaube an die einzelnen entwickelten Bestimmungen, sondern der Glaube an den Inhalt dieser Bestimmungen wird verlangt. Nicht die Ausdrücke trinitas und unitas, consubstantialitas, persona und naturae sind zur Seligkeit nothwendig, sondern der Glaube an den Einen Gott, der Vater, Sohn und heiliger Geist, so daß der Vater ein Anderer, der Sohn ein Anderer und der Geist ein Anderer und dennoch jeder dem Andern gleich und dennoch nur Ein Gott ist, der Glaube an den Einen Christus, der Gott und Mensch und doch nur Ein Christus ist. Nicht einmal der weiteren dogmatischen Entwickelung ist durch das kirchliche Bekenntniß von vorneherein eine Schranke gesetzt, sondern es sind durch dasselbe nur die Punkte bezeichnet, an denen der Irrthum und das gegen das Mysterium der Offenbarung gerichtete ungläubige Verstandesräsonnement angeknüpft hat und von denen es von je her ausgegangen ist und die vermieden werden müssen, wenn nicht das Wort Gottes selbst umgestoßen werden soll. Nicht der Versuch weiterer dogmatischer Entwickelung ist an sich verwerflich, sondern nur die Kritik der kirchlichen Lehre, welche statt des ausschließlichen Prüfsteins des Wortes Gottes, aprioristische Verstandeskategorieen als Maßstab des kirchlichen Bekenntnißes gebraucht. 4. „Das Ath. Symb. habe schon darum keine bindende Kraft, weil es nicht unter öffentlicher Autorität der Kirche, sondern nur von einem Privatmanne verfaßt sei.“ Indeß auf die Form der Entstehung kommt es gar nicht an. Genug daß ein Symbol aus dem mit dem Worte Gottes übereinstimmenden Gesammtglauben der Kirche Gottes hervorgegangen und von derselben als reiner Ausdruck dieses ihres Glaubens anerkannt ist.*) Dasselbe läßt sich z. B. von den luther. Katechismen und mehr oder weniger von jeder Bekenntnißschrift sagen.

*) Luther sagt von unserm Symbol in der Auslegung des Propheten Joel bei Walch VI S. 2315: „Ich weiß nicht, ob seit der Apostel Zeit in der Kirche des Neuen Testaments etwas Wichtigeres und Herrlicheres geschrieben sei.“

D. Die der lutherischen Kirche speciell angehörigen Symbole.

1. Über die lutherischen Symbole im Allgemeinen.

Die hier einschlagende Litteratur ist außerordentlich groß. Eine umfassende Zusammenstellung derselben findet sich in 1) Jac. Wilh. Feuerlin bibliotheca symbolica evangelica Lutherana Gotting. 1752, noch viel weiter ausgeführt in der Ausgabe dieses Werkes von Riederer. Norimb. 1768. 2) J. Chr. Koecher bibliotheca theologiae symbolicae et catecheticae itemque liturgica, Guelpherbyt. T. I 1751. T. II (Pars altera) Jenae, 1769. 3) J. G. Walch bibliotheca theologica selecta. Jen. 1757, wo die symbolische Litteratur T. I p. 303 ff. in vorzüglicher und vollständiger Weise gesammelt und geordnet ist.

Ehe die in der gesammten Kirche geltenden Bekenntnißschriften in dem Concordienbuche in eine geschlossene Sammlung zusammengefaßt wurden, gab es in verschiedenen lutherischen Ländern, kleinen Herrschaften, freien Städten u. s. w. verschiedene Sammlungen verschieden componirter Bekenntnißschriften, die zum Theil noch nach und neben dem Concordienbuche fortbestanden. Es sind dies besonders abgesehen von schon früher an verschiedenen Orten vorhandenen, zum Theil besonderen Lokalinteressen dienenden kleineren Sammlungen, die s. g. corpora doctrinae. Es sind deren sieben vorhanden. I. Corpus doctrinae christianae, Philippicum oder Misnicum. Es heißt Philippicum, weil es nur Schriften Melanchthons giebt, wie es denn überhaupt im Interesse der Melanchthonschen Parthei verfaßt ist und Misnicum im Gegensatze zu dem entschieden lutherischen gleich anzuführenden Thuringicum, auch Wittenbergense. Es erschien zu Leipzig im Jahre 1560 mit einer Vorrede von Melanchthon. Es enthält außer den drei Öcumenischen Symbolen 1) August. Conf. (nach den Ausgaben von 1533 und 1540), 2) Apologia A. C., 3) Repetitio A. C., 4) die Loci Theolog. von Melanchthon, 5) Melanchthons Examen Ordi-

nandorum, 6) desselben Responsio ad articulos Bavaricos cum refutatione Serveti. — Das Corpus Misnicum rief nun von Seiten der strengen Lutheraner andere Sammlungen hervor, in denen man mehr Schriften Luthers aufnahm. II. Pomeranicum = dem früheren, 1561. Eine andere Sammlung vom Jahre 1564, in welche man auch Schriften Luthers aufgenommen hatte, nämlich die beiden Catechismen und die Schmalkaldischen Artikel und die man gewisser Maaßen als einen zweiten Theil des Pomeranicum ansehen kann. III. Prutenicum, in dem schon das Streben sichtbar ist, Luthers Schriften gleicherweise geltend zu machen, 1567. IV. Thuringicum, im entschiedenen Gegensatze gegen die Melanchthonianer, daher nicht nur die Confessio Aug. invariata, sondern auch Luthers Schriften hauptsächlich aufgenommen, 1570. V. Brandenburgicum ebenfalls im lutherischen Sinne, 1572. VI. Wilhelminum — ebenso, 1576 für das Fürstenthum Lüneburg gesammelt, enthält alle Bekenntnißschriften des Concordienbuches außer der Concordienformel. VII. Julium, desselben Inhalts wie das vorige, mit Hinzufügung noch einiger anderer Schriften von Urbanus Rhegius und Chemnitz, 1576 auf Verordnung des Herzogs Julius von Braunschweig entworfen. Es giebt außerdem noch ein anderes s. g. Braunschweigisches Corpus Doctrinae mit einer Vorrede des Rathes zu Braunschweig vom Jahre 1563, welches selten ist, worüber zu vgl. S. J. Baumgarten: Erläuterungen der im christlichen Concordienbuche enthaltenen symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche nebst einem Anhange von den übrigen Bekenntnissen und feierlichen Lehrbüchern in gedachter Kirche, Halle 1747. S. 265.

Die Symbolik kann sich nun aber nur auf die öffentliche Sammlung symbolischer Schriften beziehen und aus ihnen die Darstellung des reinen allgemein anerkannten lutherischen Lehrbegriffes schöpfen, welche im Jahre 1580 durch den Churfürsten August von Sachsen zu Dresden herausgegeben worden ist, genannt Concordia, oder liber Concordiae und folgende Schriften enthält 1) die öcumenischen Symbole, 2) die Augsburgische Confession, 3) die Apologie der Confession, 4) die Schmalkaldischen Artikel, 5) den großen und kleinen Catechismus, 6) die Concordienformel. — Nur diese Symbole lassen sich als die allgemeinen Symbole der Kirche betrachten. Alle anderen Symbole sind nur be-

sondere Symbole in der Kirche, die wohl an einzelnen Orten Geltung gehabt und zum Theil noch haben, aber eben nicht von der Gesammtkirche gemeinsam anerkannt sind. Auch wollten jene besonderen Symbole nur die allgemeinen erläutern und für besondere Bedürfnisse anwenden, sie sind also nach ihrem Maaßstabe zu messen, nicht aber umgekehrt. Es ist nun allerdings auch im liber Concordiae die Formula Concordiae zwar von dem bei weitem größeren Theile der Kirche anerkannt, von einem anderen Theile aber allerdings nicht nur nicht anerkannt, sondern ausdrücklich verworfen worden. Indessen entscheidet hierüber selbst Köllner S. 100 mit Recht, daß die Concordienformel wirklich in strengem Anschließen an den Sinn der früheren Symbole entschieden habe und sie danach so gewiß im Sinne der ganzen Kirche symbolisch, als es nur eine Inconsequenz von dem Gegensatze war und ist, das Fundament, gleichsam die Prämisse anzunehmen (nämlich alle übrigen Symbole des Concordienbuches, wie sämmtliche lutherische Kirchen gethan), und doch den richtigen Weiterbau, gleichsam den nothwendigen Schluß, nicht gelten lassen zu wollen. Dazu komme, daß doch die Concordienformel von dem bei weitem größeren Theile der Kirche anerkannt, auch in Folge öffentlicher allgemeiner für die ganze Kirche bedeutsamer Veranlassung abgefaßt sei, und also auch in dieser Rücksicht den Charakter der anderen Symbole trage, die alle eine für die Gesammtkirche bedeutsame Veranlassung hatten. Demnach seien wirklich die in dem Concordienbuche enthaltenen Schriften als die Symbole der lutherischen Kirche als solcher anzusehen, aber ebensogewiß auch nur diese. Danach erledige sich denn auch unbedingt eine andere sehr wichtige Frage, die nicht immer richtig entschieden sein dürfte, über den Lehrbegriff der Kirche als solcher, und zwar dahin, daß nur diese allgemeinen und öffentlichen Symbole die Quellen seien, aus welchen das System der Kirche, im Ganzen, wie im Einzelnen geschöpft und erklärt werden dürfe, daß aber alle anderen Schriften, sie mögen von noch so orthodoxen Lehrern und ganz im Sinne der Symbole verfaßt sein, als Quelle abzuweisen sind. Wir können diesen richtigen und gesunden Grundsätzen Köllners, welche namentlich in der Darstellung des protestantischen Lehrbegriffs von Seiten Möhlers so schreiend verletzt worden sind, nur unseren vollen Beifall zollen. Es giebt nun aber abgesehen von den schon genannten früheren Corporibus doc-

trinae, wie schon bemerkt, noch einige andere besondere Symbole, die in einzelnen Theilen der Kirche in besonderer Autorität gestanden und zum Theil noch stehen, welche deshalb eine Erwähnung verdienen. Es sind dies einmal Schriften von Luther und Melanchthon selbst, dann aber auch von anderen späteren rechtgläubigen Kirchenlehrern verfaßte. Nämlich 1) das Glaubensbekenntniß Luthers 1528 (nach einer anderen minder begründeten Meinung 1529) edirt, das im 16. Jahrhundert von sehr vielen Theologen einem Symbole gleich geachtet wurde. Es bildete zuerst den 3. Theil von Luthers großem Bekenntniß vom Abendmahle und ist dann öfters besonders edirt, auch 1539 ins Lateinische übersetzt worden. 2) Von Melanchthon die sogenannte confessio doctrinae saxonicae, oder noch eigentlicher: repetitio augustanae confessionis, die im Jahre 1551 von Melanchthon auf des Churfürsten Moritz Befehl verfertigt und lateinisch geschrieben, durch feierliche Unterschriften nicht nur der kursächsischen Lehrer, sondern auch verschiedener anderer Kirchen bestätiget, auch mehrmals sowohl lateinisch als deutsch herausgegeben worden, und nach einem dreifachen Eingange oder Vorbericht aus 23 Artikeln und angehängtem Beschluß besteht. Die Schrift war eigentlich für das Concil zu Trident geschrieben, wurde aber nicht übergeben, weil die sächsischen Gesandten nicht auf dem Concile erschienen, sondern wie wir sahen, bei ausbrechendem Kriege Moritzens gegen den Kaiser umkehrten. Sie erschien unter dem Titel: Confessio doctrinae saxonicarum ecclesiarum synodo tridentinae oblata a MDLI. in qua christiane lector videbis, quinam e catholicae ecclesiae gremio resilierint et per quos stet, quominus ecclesiae pia concordia sanciatur MDLII. 8, in demselben Jahre deutsch zu Augsburg. Ihre wirkliche symbolische Anerkennung hat wohl zum Theil der unter gnesiolutherischen Theologen herrschende Gegensatz gegen Melanchthon gehindert. 3) Die sogenannten Articuli visitatorii, verfaßt 1592 unter dem Administrator von Churſachsen Friedrich Wilhelm von Sachsen-Altenburg, um den Calvinismus auszurotten. Sie hatten und haben in Sachsen noch große Autorität, es wurden und werden noch jetzt alle Lehrer der Kirche, Geistliche, wie die Professoren der Theologie auf sie verpflichtet. Sie sind übrigens nicht zu verwechseln mit den früheren Visitationsartikeln vom Jahre 1527, hauptsächlich von Melanchthon verfaßt unter dem Titel: Unterricht der Visitatoren an die Pfarr-

herren im Churfürstenthum zu Sachsen. Articuli, de quibus egerunt Visitatores in regione Saxoniae. Wittenberg. 1527, 8 (lat. Übers.). 4) Der s. g. consensus repetitus fidei vere lutheranae 1664 gegen Calixt und seine Schüler — besonders durch Abr. Calov verfaßt. Die Schrift erfuhr je nach der Richtung und Stellung der verschiedenen Partheien große Anerkennung oder entschiedene Mißbilligung.

Was nun die Ausgaben der wirklich symbolischen Bücher der lutherischen Kirche betrifft, so sind seit jener Zusammenstellung vom Jahre 1580 im 17. und 18. Jahrhundert sehr häufig, sowohl einzeln, als auch zusammen neue Editionen derselben veranstaltet worden, die sich meist jener ersten Ausgabe conformirt haben. Darüber ein Mehreres später. In Hinsicht auf die kritische Beschaffenheit des Textes der lutherischen Symbole ist der Textus vulgaris der durch das Concordienbuch festgestellte. Doch enthält dasselbe nicht überall den wirklichen Originaltext, indem derselbe theils schon bei der ersten Veröffentlichung (A. C.) verändert übergeben, theils durch spätere Überarbeitung der Verfasser (Apol., Schmalkald. Art.) selbst wieder verändert und demnach verschieden fortgepflanzt wurde. Diese und andere Ursachen wie namentlich das Verhältniß des deutschen und lateinischen Textes haben bewirkt, daß, da alle jene Veränderungen lange vor der Abfassung des Concordienbuches eingetreten sind, der in demselben enthaltene Text keineswegs als der ursprüngliche betrachtet werden kann. Indeß bemerkt Köllner S. 105, daß für den Lehrbegriff diese Beschaffenheit des Textes von gar keiner Erheblichkeit sei, da die Veränderungen entweder für den Sinn unbedeutend seien, oder wo man das Gegentheil finden könnte, sich glücklicher Weise die Veränderung als solche bestimmt nachweisen läßt. — Es ist hinzuzufügen, daß namentlich bei solcher Lage der Sache jedenfalls der von der Kirche recipirte Text des Concordienbuches als der für die Entwickelung der Lehre authentische gelten muß, so daß also die Restituirung eines ursprünglicheren oder richtigeren Textes nur als ein historisch kritisches, für die Wissenschaft der Symbolik wenig ergiebiges Bemühen sich betrachten läßt. — Die symbolischen Bücher unserer Kirche sind nun im 17. und 18. Jahrhundert unendlich oft und mit großem Fleiße und vieler Genauigkeit commentirt worden. Eine Zusammenstellung dieser Literatur findet sich bei Baumgarten (Er-

läut.), und ganz vollständig bei Feuerlin (bibl. symbol.) und Walch (bibl. theol. I p. 324 squ.).

Was nun endlich die Frage nach der Autorität der in der lutherischen Kirche geltenden Symbole betrifft, so werden wir darüber verhandeln, wenn wir zuvörderst die Einleitung in die einzelnen Bekenntnißschriften selbst gegeben haben.

---

2. Die einzelnen Symbole der lutherischen Kirche.

a) Die Augsburgische Confession.

Eine Zusammenstellung der hier einschlagenden, sehr reichen Literatur s. bei Köllner S. 150–152.

Schon viele Reichstage waren vergebens gehalten worden, um die durch Luther erregten Religionsstreitigkeiten zwischen beiden Partheien zu vergleichen. Im Jahre 1529 ward abermals ein Reichstag zu Speier gehalten. Doch trug er dazu bei, die bestehende Spaltung bedeutend zu vermehren. In dem Reichstagsabschiede von Worms nämlich (1521), dem s. g. Wormser Edicte, wurde in Gemäßheit der päbstlichen Bulle über Luther und alle seine Anhänger die Acht erklärt, seine Lehre verboten, seine Bücher zum Feuer verdammt, auch sämmtlichen Ständen bei Strafe der Acht befohlen, das Edict zu vollstrecken. Nachdem aber die Evangelischen die Vollstreckung schon immer unterlassen, hatten sie sogar 1526 zu Speier einen Reichstagsabschied erlangt, in welchem einmüthig bestimmt ward, daß binnen einem, höchstens anderthalb Jahren ein frei Generalconcilium, oder wenigstens eine Nationalversammlung gehalten werden, bis dahin aber ein jeder sich mit seinen Unterthanen in Sachen des Wormser Edictes so halten solle, wie ein solches Jeder vor Gott und Kaiserl. Majestät zu verantworten vertraue. Dadurch war das Wormser Edict so gut wie ungültig gemacht. Dagegen hob nun der Kaiser auf dem neuen genannten Reichstag zu Speier 1529 jenen den Evangelischen so günstigen Artikel vom Jahre 1526 aus kaiserlicher Machtvollkommenheit ganz auf, und befahl dies dem Reichstagsabschiede einzuverleiben. Dies war nun ein Hauptpunkt, wogegen die evangelischen

Stände ihre Protestation übergaben, zugleich appellirten sie wie schon früher an ein freies General-Concil. Durch die Übergabe dieser Protestation hatten sie sich zum ersten Male förmlich und feierlich als die Vertreter der evangelischen Lehre und als eine bestimmt gesonderte Parthei hingestellt. Die Verhandlungen mußten demnach fortgesetzt werden. So schrieb denn der Kaiser aufs Neue auch aus anderen Veranlassungen doch hauptsächlich zur endlichen Lösung des Religionszwistes einen Reichstag zu Augsburg auf den 8. April 1530 aus. In dem dazu erlassenen Ausschreiben versprach der Kaiser, daß die verschiedenen Meinungen liebreich und gütig gehört und verglichen werden sollten. Hierin lag nun von selbst das Begehren, daß die evangelischen Stände ein genaues Bekenntniß ihres Glaubens und ihrer Lehre vorlegen sollten, wie auch die Reichstagsproposition des Kaisers ein solches Bekenntniß ausdrücklich in deutscher und lateinischer Sprache forderte, worauf sich auch die evangelischen Stände in der Vorrede der Augsburgschen Confession ausdrücklich berufen. Jenes kaiserliche Ausschreiben nun, wie es durch die Reichstagsproposition selbst noch weiter erklärt ward, gab die Veranlassung zur Abfassung der Augsburgschen Confession. — Auf Anrathen seines Kanzlers Brück befahl der Churfürst von Sachsen am 14. März von Torgau aus seinen Theologen in Wittenberg, daß sie ein solches Verzeichniß der Glaubenslehren, wie der streitigen Punkte überhaupt, als Grundlage der Unterhandlung, entwerfen möchten und ihm dasselbe bis zum 20. März in Torgau vorlegen sollten.

Die Theologen erfüllten, wenn auch etwas später, das Begehren des Churfürsten und dies zu Torgau vorgelegte Verzeichniß ward dann von Melanchthon zur Grundlage der Augsburgschen Confession gemacht. Dies geht aus einem uns erhaltenen Briefe des Churfürsten an Luther hervor. Dennoch hat man seit der Mitte des 17. Jahrhunderts über die eigentliche Grundlage der A. C. Streit geführt. Es waren nämlich schon zweimal vorher öffentliche Artikel gestellt worden, einmal für den s. g. ersten Schwabacher Convent 14. Juni 1528 und dann für den zweiten Schwabacher Convent 16. Oct. 1529. Man hat nun gestritten, welche von jenen dreifachen Artikeln in der Augsb. Conf. sich eigentlich vorfinden. Ein Jahrhundert lang hatte man sich mit der Ansicht begnügt, daß Luther 17 Artikel gestellt hätte, welche der Augsb. Conf. zu Grunde lägen, ohne daß man das Verhältniß derselben zu jenen

1. und 2. Schwabacher oder den Torgauer Artikeln genauer bestimmt. Von der Mitte des 17. Jahrhunderts begann der Streit, indem Brandenburger Theologen als Grundlage der Augustana die ersten Schwabacher, später etwas umgearbeiteten Artikel anerkannt wissen wollten. Andere bestimmten die Sache anders. Erst die neuere Zeit hat durch Auffindung jener dreifachen Artikel in den Archiven die Sache ins Klare gesetzt. Im Jahre 1714 fand Frick das Original der 2. Schwabacher Artikel im Archiv zu Ulm. Es waren die Artikel, welche Luther schon selbst im Jahre 1530 herausgegeben und die man schon längst besessen hatte.

Diese Artikel finden sich nun aber, wie man schon längst bemerkt hatte, in dem ersten Theil der Augsb. Conf. als Grundlage vor. Im Jahre 1733 fand von der Lith die ächten Artikel des ersten Schwabacher Convents im Archiv zu Anspach. Diese haben nun ihrem Inhalte nach mit denen des 2. Convents nichts gemein. Endlich fand Förstemann die Aufsätze, welche die Theologen zu Wittenberg auf Befehl des Churfürsten zum Vorlegen zu Torgau und zum Gebrauch auf dem Reichstage angefertigt haben, in dem Archiv zu Weimar. Er hat dieselben mitgetheilt in seinem: Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg im Jahre 1530. B. I. Halle 1833. II. 35. Sie stehen daselbst B. I. S. 66. Sie bilden die Grundlage des 2. Theiles der A. C. de abusibus mutatis. Es scheint nun demnach der Hergang der ganzen Sache der gewesen zu sein, daß Luther und Melanchthon, als der Churfürst ein Verzeichniß des Glaubens für den Reichstag forderte, die zweiten Schwabacher Artikel wieder vornahmen, weiter ausführten und durch einen zweiten Theil über die streitigen äußeren Gebräuche vermehrten, welcher zweite Theil die von Förstemann aufgefundene Parthie ist. In dieser Weise sind dann die Schwabach-Torgauer Artikel die Grundlage der Augsburgischen Confession geworden.

Am 3. April brach nun der Churfürst mit seinem Gefolge von Torgau nach Augsburg auf. Von Theologen begleiteten ihn Luther, Melanchthon, Jonas, Eisleben, Spalatin. Luther als in des Pabstes Bann und des Kaisers Acht, so wie auch den Gegnern besonders verhaßt, ward in Coburg zurückgelassen. So tritt denn von selbst Melanchthon bei der Ausarbeitung der Confession in den

Vordergrund. Die Schrift sollte zuerst nicht ein vollendetes Zeugniß des Glaubens nach innen und außen sein, sondern nur zu den erst beginnenden Verhandlungen vorbereiten und damit übereinstimmend auch nur im Namen Sachsens übergeben werden. Melanchthon war nun unausgesetzt thätig für die A. C. Noch in Coburg verfaßte er die Vorrede, obwohl sie später verändert ward. Am 1. Mai traf der Churfürst sammt seinen Theologen in Augsburg ein, und Melanchthon begab sich alsbald an die Arbeit. Er legte dabei die 17 Schwabacher auch in Torgau wieder vorgelegten Artikel und die neuen Wittenberger Aufsätze in der Weise zu Grunde, daß er aus jenen den ersten Theil, aus diesen den zweiten Theil des Bekenntnisses entwarf.

Schon am 11. Mai hatte Melanchthon die Confession in ihrem ersten Entwurfe vollendet und an diesem Tage schon sendet sie der Churfürst zur Durchsicht und Prüfung an Luther. Ob dieser Entwurf lateinisch oder deutsch geschrieben war, ist nicht ganz gewiß, wahrscheinlich lateinisch. Indeß trafen auch die übrigen evangelischen Stände ein. Auch sie hatten dem kaiserlichen Befehle zufolge Entwürfe von ihren Theologen fertigen lassen. Doch ward man sich bald der Nothwendigkeit bewußt, sich über ein gemeinsames Bekenntniß zu vereinigen. Es war wegen des Ansehens des Churfürsten sowohl als Luthers und Melanchthons natürlich, daß die übrigen Stände sich vorläufig an das Sächsische Bekenntniß anschlossen. Darum ließ nun der Churfürst am 16. Mai den übrigen Ständen anzeigen, daß das Bekenntniß fertig, aber noch nicht gänzlich beschlossen, sondern Luthern zur Prüfung zugesendet sei. Bald darauf kam es von Luther mit einem Schreiben vom 15. Mai zurück. Er billigte es ganz nach Inhalt und Form. Dennoch änderte und besserte Melanchthon aufs Neue, auch die anderen evangelischen Räthe, vor allen Brück, änderten und besserten. Auch ließ der Churfürst jetzt dem Melanchthon auch die Entwürfe der anderen Stände communiciren. Ob und wie er sie aber bei Abfassung der Confession gebraucht, ist nicht klar. — Besonders der Markgraf von Anspach bewirkte nun den einmüthigen Beschluß der anderen Stände, keinen besonderen sondern Ein gemeinsames Bekenntniß einzureichen und zwar dem Sächsischen sich anzuschließen. Sachsen ging willig darauf ein. So bildete sich denn allmählich der ganz neue und für die Sache des Evangeliums unendlich wichtige Gesichtspunkt der Abfassung und

Übergabe der Confession aus, daß das Bekenntniß nicht etwa im Namen der Theologen, wie Melanchthon rieth, sondern im Namen der Fürsten, als Vertreter der ganzen evangelischen Parthei, und zwar nicht etwa im Namen Sachsens, sondern aller evangelischen Stände vollendet und übergeben werden sollte. So also erlangten die bisher von den Reformatoren gemachten Entwürfe die hohe Bedeutsamkeit eines gemeinsamen Symbols des evangelischen Glaubens. Das Bekenntniß ward nun noch einmal von allen Ständen gemeinschaftlich durchgegangen und berathen und nach ihrem Gutachten in jener höheren Bedeutsamkeit vollendet. Melanchthon legte die einzelnen Artikel den Vertretern der evangelischen Parthei öffentlich vor, und sie wurden nicht nur von den anderen Theologen, sondern auch von den weltlichen Räthen, ja von den Fürsten selbst jedesmal auf das Genaueste besprochen und erwogen und nur nach der genauesten Erwägung festgestellt.

So ward nun das endliche Werk ganz eigentlich der Ausdruck des Willens und Glaubens der ganzen Parthei, obgleich, wie die bisherige Darstellung zeigt, Melanchthon mit Recht als der eigentliche Verfasser der Confession anzusehen ist. Auch bei den letzten Berathungen darüber blieb er doch immer die Seele des Ganzen. Aber auch Luther kann mit für den Hauptverfasser des ganzen Bekenntnisses angesehen werden, wie er denn auch selbst im Jahre 1532 schrieb: Der Katechismus, die Auslegung der zehn Gebote und die Augsburgsche Confession sind mein. Nicht nur ward das Ganze in seinem Geiste vollendet, sondern er hatte auch einmal an der Feststellung der Grundlagen den größten Antheil gehabt, und dann wurde ihm der Entwurf noch mitten während der Arbeit zugesendet; er um seine Meinung über Alles gebeten, erklärte seine vollkommene Zustimmung.

Es ist nun aber ferner nicht nur der lateinische Text, wie man oft irrig angenommen hat, sondern auch der deutsche von Melanchthon selbst verfaßt und zwar beide gleichzeitig. Früher nahm man fälschlich an, daß Melanchthon nur den lateinischen Text verfaßt, Justus Jonas denselben ins Deutsche übersetzt habe. So noch Löscher Histor. motuum ed. 1707 Th. I. S. 173.

Das Bessern und Arbeiten an der Confession hörte übrigens nicht auf, bis zum Augenblicke der Übergabe, so daß sich kaum der äußerliche Abschluß der Abfassung anders, als kurz vor der Übergabe selbst fest-

stellen läßt. Gewiß war aber Melanchthon besonders geschickt zur Ausführung eines solchen Werkes, das er auch in der ruhmwürdigsten Weise vollendete. Anerkennung der Größe und hohen Wichtigkeit des ihm übertragenen Geschäftes, Fleiß und sorgfältigste Gewissenhaftigkeit, demüthige Annahme des Rathes anderer, besonders Unterwerfung unter das Urtheil des glaubensstärkeren und glaubensfreudigeren Luther, Friedensliebe, Milde und Schonung gegen die Gegner, Streben nach möglichster Kürze, nach einfacher, ungeschminkter, allgemein verständlicher Darstellung, mit Vermeidung alles gelehrten Prunkes, das waren die Eigenschaften, die ihn zu solcher Arbeit befähigt und berufen machten. Was er von persönlicher Verzagtheit auch zu Augsburg blicken ließ, das hat seinem Werke in diesem Falle keinen Eintrag gethan, und Luthers großartiger Zeugenmuth, so wie die Festigkeit so vieler ihm ergebener Bekenner hinderten schon von selbst, daß bei aller Ruhe und Umsicht doch keine Spur schwacher Nachgiebigkeit in das Bekenntniß sich einschlich.

Wenn nun als Zweck der Abfassung der Augsburgischen Confession selbst sich ergiebt, daß sie dem kaiserlichen Befehle habe genügen und zugleich die Verläumdungen widerlegen wollen, so schließt dies doch nicht aus, daß man zugleich ein öffentliches Zeugniß des Glaubens zur Darlegung der Wahrheit selbst beabsichtigte. Dies zeigt der Inhalt der Confession selbst und das schonend ausgedrückte Motiv, dem kaiserlichen Willen zu genügen und Verläumdungen abzuwehren, schloß diesen Hauptzweck nicht aus, sondern ein.

Die Augsb. Conf. ist ursprünglich deutsch und lateinisch geschrieben. Beide Texte sollten gleicher Autorität sein. Noch während des Reichstages erschienen Übersetzungen ins Französische, Italienische, Spanische, Portugiesische. Nicht lange nachher wurde sie fast in alle Sprachen, ins Böhmische, Polnische, Kroatische, Ungarische, Dänische, Schwedische u. s. w. übersetzt. Authentisch und bindend ist aber nur der lateinische und deutsche Text. Und zwar der lateinische eben so wie der deutsche. Denn es findet sich in ihnen keine wesentliche Sinnverschiedenheit und beide Texte sind von der Gesammtheit geprüft und gebilligt und gerade der lateinische Text ist mit den Unterschriften dem Kaiser eingehändigt worden.

Name der A. C. In der ersten Zeit finden sich verschiedene Benennungen. Melanchthon selbst und Luther nannten sie die Apologie, die Nürnberger Gesandten den sächsischen Vorschlag,

den sächsischen Rathschlag, den Unterricht. Aber schon Melanchthon schreibt an Luther: Mittitur tibi apologia nostra quamquam verius confessio est. Daher denn der Name Confession, unter dem sie auch übergeben wurde. So unterschied sie sich von der späteren Apologia Confessionis. Doch auch später findet sich noch der Name „Sächsische Confession" und „Evangelischer Augapfel" nach Prov. 7, 2: „Behalte meine Gebote, so wirst du leben, und mein Gesetz, wie deinen Augapfel."

Unterschrift. Der Kaiser zieht am 15. Juni in Augsburg ein. Unterhandlungen über die Theilnahme der Lutheraner an der Fronleichnamsprocession und das Predigen. So verging 16., 17., 18. Juni. Montags den 20. Juni Eröffnung des Reichstages. Messe in der Stiftskirche. Anhörung der Reichstagsproposition auf dem Rathhause. Hauptpunkte: Türkenkrieg und Streitigkeiten der Religion. Die Stände sollten ihre Meinung und Beschwerden zu deutsch und lateinisch in Schrift stellen und überantworten. Mittwoch 22. sollten die Berathungen beginnen. Die evangelischen Stände beschließen darauf zu dringen, daß zuerst die Religionssache vorgenommen werde. So thaten sie auch am 22. Die katholischen stimmten bei, erklärten aber, sie hätten keine Schrift zu übergeben, weil sie beim alten Glauben verblieben. Die Protestanten sollten ihre Schrift Freitag den 24. Juni übergeben. Sie verlangten einen Tag Aufschub, weil sie mit der Vorbereitung, namentlich mit der Reinschrift nicht fertig geworden. Es wurde verweigert. Donnerstag den 23. Versammlung der Stände beim Churfürsten zu Sachsen, nochmalige Verlesung der Confession, Approbation der Unterschriften. Unterschrieben wurde die Confession von: Johann, Churfürst von Sachsen; Georg, Markgraf zu Brandenburg; Ernst, Herzog zu Lüneburg; Philipp, Landgraf zu Hessen; Wolfgang, Fürst zu Anhalt und den Reichsstädten Nürnberg und Reutlingen. Es wird gestritten, ob Johann Friedrich, Churprinz von Sachsen und Franz, Herzog zu Lüneburg mit unterschrieben. Doch ist es das Wahrscheinlichere. Vgl. Köllner S. 201 ff.

Übergabe der A. C. Freitag den 24. erscheinen die Stände auf dem Rathhause. Die Sitzung beginnt gegen 3 Uhr Nachmittags. Der Cardinal Campegius, päbstlicher Legat, hält eine lateinische Rede über den Religionsstreit und den Türkenkrieg. Als er sich ver-

abschiedet, erheben sich die evangelischen Stände, ihr Bekenntniß abzulegen. Der Kaiser sucht auszuweichen. Die Evangelischen bleiben standhaft. Es wird der folgende Tag festgesetzt. Der Kaiser verlangt vorher die Überlieferung der Schrift. Die Evangelischen entschuldigen sich.

Sonnabend den 25. Juni 1530. Gegen vier Uhr Nachmittags versammeln sich der Kaiser, König Ferdinand und alle anwesenden Churfürsten und Stände auf dem bischöflichen Hofe (der Pfalz, wo der Kaiser residirte) und zwar in der kaiserlichen Capellstube. Die protestantischen Stände stehen auf, setzen sich auf Aufforderung des Kaisers. Die sächsischen Kanzler Dr. Brück mit dem lateinischen, Dr. Christian Bayer mit dem deutschen Exemplar der Confession. Der Kaiser will das lateinische lesen lassen. Der Churfürst von Sachsen besteht auf Verlesung des deutschen. Kurze Rede Dr. Brücks Namens der Evangelischen. Kanzler Bayer liest unter gespannter Aufmerksamkeit laut die deutsche Confession. Die Verlesung dauert zwei Stunden. Der Kaiser läßt durch Pfalzgraf Friedrich antworten. Die Protestanten danken ihm und allen Anwesenden. Der Kanzler Brück will beide Exemplare dem kaiserlichen Secretär Alexander Schweiß übergeben, um sie Churmainz, als dem Reichskanzler, zuzustellen. Der Kaiser nimmt beide Exemplare selbst, gibt das deutsche dem Churfürsten von Mainz, das lateinische behält er selbst, läßt den Protestanten durch Pfalzgraf Friedrich ansagen, das Bekenntniß nicht ohne Kaiserl. Majestät Vorwissen in Druck zu geben. Ende der Sitzung. — Im Ganzen war der Eindruck für die Protestanten günstig. Vieler Ansichten wurden von den Evangelischen umgestimmt. Einige der damals noch katholischen Stände traten später offen zur evangelischen Parthei über, so Pfalzgraf Otto Heinrich, Hermann Churfürst von Cölln, Joachim der Jüngere Markgraf von Brandenburg, selbst Pfalzgraf Friedrich. Noch während des Reichstages traten mehrere Reichsstädte bei. Durch die Confession wurde eine bessere Einsicht in die Wahrheit des evangelischen Glaubens in Deutschland und andern Ländern verbreitet.

Spalatin und die Nürnberger Gesandten berichten, daß der Kaiser durch seinen Secretär Valdes am 18. Juni von Melanchthon eine kurze Darstellung des evangel. Lehrbegriffs gefordert und erhalten habe.

Coelestin hat (Historia Comitiorum Aug. etc. Frf. a. Od. 1576 sq. IV Fol. Theil II, 93b) diese Artikel drucken lassen. Doch

sind diese wohl entschieden unächt, wahrscheinlich von Melanchthon selbst, aber später zu anderen Zwecken verfaßt. Die dem Valdes übergebenen Artikel waren gewiß nur ein Auszug aus der Augsb. Conf.

Bekanntmachung der Augsb. Conf. Noch während des Reichstages selbst erschienen verschiedene Abdrücke der A. C. ohne Wissen und Willen der Protestanten, wahrscheinlich im Interesse buchhändlerischer Speculation. Man unterscheidet davon 7, 6 deutsche und 1 lateinische, ohne Angabe des Druckorts und des Herausgebers. Sie erschienen sämmtlich noch während oder doch bald nach dem Schlusse des Reichstages noch im Jahre 1530. Die Exemplare der meisten dieser Ausgaben sind sehr selten. So entschloß sich denn Melanchthon, gewiß nicht ohne Genehmigung, aber nicht im Namen des Churfürsten zur Herausgabe eines richtigen Abdruckes. Noch während des Reichstages veranstaltete er den Druck und fügte gleich die Apologie hinzu, beide in 4. Diese Editio princeps erschien 1530. Die Confession wurde auch deutsch 1531 wiederholt gedruckt. In diesem Jahre edirte Melanchthon die lateinische Confession auch in 8., in der er schon bedeutendere Erweiterungen machte, so daß diese lateinische 8. edit. schon die Variata 1531 heißt. Die folgenden Jahre brachten neue Ausgaben und Veränderungen. Doch betrafen sie nur einzelne Worte und Wendungen, ohne alle Erheblichkeit für den dogmatischen Sinn. Zum Unterschiede von der späteren Variata hat man aber diese Ausgabe richtiger, wie schon Salig vorschlägt, die gebesserte oder vermehrte genannt.

Die eigentliche Variata erschien 1540 lateinisch. Sie ist nicht nur in vielen Artikeln weit ausführlicher, sondern im 10. Artikel de coena Domini wirklich verändert. Der frühere Text lautete: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini et improbant secus docentes. In der Variata setzte Melanchthon: De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini, was mit der reformirten Lehre sich wohl vereinigen ließ. Übrigens ist nur der lateinische Text geändert worden; der deutsche Text ist für den dogmatischen Sinn wenigstens ganz unangetastet geblieben. Eine neue lateinische Ausgabe erschien 1542 mit gleichen Veränderungen und noch mit einigen Zusätzen in andern Artikeln.

Die erste öffentliche Bemerkung darüber stammt von katholischer Seite. Melanchthon bringt im Anfange des Jahres 1541 die Variata mit zu dem Colloquio zu Worms. Eck wirft dem Melanchthon die Veränderung vor. Der Vorwurf und Widerspruch katholischerseits erneuerte sich noch in demselben Jahre auf dem Colloquio zu Regensburg und später öfter.

Die Reformirten waren sehr zufrieden. Calvin, Johannes von Lasco und andere Häupter erklären ihre volle Übereinstimmung mit der Variata. Nach Melanchthons Tode erklärten die Reformirten mit den Cryptocalvinisten, Melanchthon habe die Augsburger Confession nicht verfälscht, sondern nur erläutert und ihren wahren Sinn bestimmt.

In der lutherischen Kirche wurden die Veränderungen, welche Melanchthon mit der Augsburger Confession vornahm, schon frühzeitig bemerkt. Schon im Jahre 1537 drang die Sache zu den Ohren des Churfürsten, der selbst Luther die Sache vortragen ließ. Was Luther dazu geäußert, ist uns nicht überliefert worden. Wahrscheinlich sah er in den Veränderungen nichts für den Sinn Erhebliches und tolerirte sie, ohne aus Liebe und Schonung gegen Melanchthon öffentlich dagegen aufzutreten, obgleich er sie sicher nicht gern sah. Schwieriger ist die Frage nach dem Verhältnisse Luthers zur eigentlichen Variata. Die strengen Lutheraner haben behauptet, Luther habe sie nicht gekannt, oder auch, er habe sie entschieden mißbilligt, während die Melanchthonianer gerade im Gegentheil die Behauptung aufgestellt, Luther habe sie gekannt und gebilligt. Es ist vielfach über die eigentliche Sachlage gestritten worden. Die Dokumente und Belege des Streites s. bei Köllner. S. 239—247. Köllner selbst scheint uns sehr umsichtig die Streitfrage zu lösen. Luther kannte die Variata, indeß schon an Melanchthons Änderungen gewöhnt, sah er wohl auch hier nur eine Änderung der Form, indem sich ja allerdings auch mit der Fassung der Variata noch die lutherische Abendmahlslehre verbinden ließ, freilich auch die reformirte. Es ist uns ein merkwürdiger, ganz mit Unrecht als unächt verdächtigter Ausspruch Luthers erhalten worden. Wigand nämlich berichtet in der Vorrede zur Augsb. Conf. Königsb. 1577: „Ich habe von dem Georgio Rorario (Luthers Schreiber) gehört, daß D. Luther zu Philippo gesagt habe: Philippe, Philippe, ihr thut nicht recht, daß ihr Augustanam Confessionem so oft ändert, denn es ist nicht euer, sondern der Kirchen

Buch." Luther sah also die Änderungen ungern, er tolerirte sie aber, weil er sie dogmatisch noch nicht so verfänglich fand, als sie freilich später bei einbrechendem Cryptocalvinismus in die lutherische Kirche wurden. Gewiß verband Luther auch mit dem 10. Artikel der Variata nur seinen Sinn, und glaubte, daß auch Melanchthon ihn in keinem andern Sinne verstanden wissen wollte. Im Jahre 1536 war die Wittenberger Concordie mit den Reformirten zu Stande gekommen. Luther war in jenen Jahren besonders friedlich gestimmt. Erst im Jahre 1543 und besonders 44 erneuerte er den Streit mit den Schweizern. Er konnte hoffen, daß namentlich die Weglassung der rejectoria aus dem 10. Artikel der Variata den Frieden mit den Schweizern befördern würde. Seine zärtliche Freundesliebe zu Melanchthon und großartige Duldung seiner Schwäche trat hinzu. Aus alle dem folgt aber nichts weniger, als eine positive Billigung von Seiten Luthers, sondern nur eine innere Mißbilligung, der er nicht Folge gab in Wort und That, weil die Sache es damals nicht absolut zu erfordern schien, ein schonendes Dulden und schweigendes Tragen. — Dazu kömmt nun vor allen Dingen, daß nicht nur von den Freunden Melanchthons, sondern auch von ihm selbst immer der Grundsatz laut und unverhohlen ausgesprochen ward, daß man sich nur zu der 1530 übergebenen Confession bekenne. Man verstand die Variata nach solchen Erklärungen entweder wirklich im Sinne der ersten Ausgabe, oder man nahm auch zum Theil nur öffentlich die Miene an, als verstehe man sie so und nicht anders. So erlangte die Variata bei Melanchthons Lebzeiten eine gewisse Anerkennung und Verbreitung neben der invariata, besonders weil sie um der Papisten willen in manchen Punkten ausführlicher gestellt war. Dabei blieb immer die Voraussetzung ihrer vollkommenen Inhalts-Übereinstimmung mit der invariata und es trat auch theilweise schon Widerspruch hervor. Der eigentliche Streit trat erst gegen das Lebensende und nach dem Tode Melanchthons hervor, als auch noch andere Lehren zwischen den Anhängern Melanchthonscher und Lutherscher Lehrform streitig wurden. Der erste von den lutherischen Theologen, der Melanchthons Veränderungen öffentlich strenge rügte, war Flacius auf dem Colloquium zu Weimar 1560. Dasselbe thaten die Weimarschen Theologen Mörlin und Stössel auf dem Fürstentage zu Naumburg 1561. Hier wurde

der Widerspruch zuerst öffentlich bedeutend. Auch Chyträus sah in der Änderung Abfall von der rechten Lehre. Die Erklärungen gegen die Variata wurden immer heftiger. Die Flacianer besonders ließen sich von ihrem Eifer ganz hinreißen. Sie nannten die Variata einen Cothurnus, Bundschuh, Pantoffel und Polnischen Stiefel, an beide Schenkel gerecht, einen Deckmantel und Wechselbalg, womit die Adiaphoristen, Sakramentirer, Antinomer, neue Werklehrer u. dgl. unter dem Scheine der wahren Confession ihre Irrthümer und Verfälschungen zu bedecken und bestätigen suchten. Auch die Jenaischen Theologen Joh. Wigand, Tileman Heßhusius und Timotheus Kirchner erließen im Jahre 1572 eine harte Schrift gegen dieselbe. Auch der Einigkeit suchende Andreä äußerte sich sehr scharf. Milder urtheilten Selnecker und Chemnitz, aber freilich immer im Sinne der älteren Theologen die Übereinstimmung der Variata mit der invariata voraussetzend. Doch blieb der Widerwille gegen die Variata bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts in der lutherischen Kirche herrschend. Wir finden ihn bei Hutter, Hoe, Löscher und noch bei Salig und Cyprian herrschend.

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts fing man mit dem einbrechenden Rationalismus nicht nur milder zu urtheilen an, sondern das frühere Urtheil geradezu umzukehren. Voran ging besonders Strobel, Apologie Melanchthons. Nürnberg 1783. 8.

Was nun die Gründe Melanchthons zu jener Änderung des 10. Artikels der Augustana betrifft, so ist kein Zweifel, daß er damit eine Annäherung gegen die Calvinsche Parthei bezweckte. Er war Anfangs ein heftiger Gegner Zwinglis und hat sich auch mit der Zwinglischen Abendmahlslehre niemals befreundet. Als aber Calvin auftrat und in seiner Darstellungsform sich der lutherischen Fassung mehr anzunähern suchte, da glaubte Melanchthon nur noch in der Art der Gegenwart Christi im Abendmahle zwischen Calvinscher und Lutherscher Lehre eine Differenz zu finden. Er hielt den Streitpunkt wohl jetzt mehr für einen theologischen, als für einen praktisch bedeutenden. Daß er selbst für seine Person die lutherische Abendmahlslehre aufgegeben, bei aller Hinneigung zur Calvinischen, ist nicht erwiesen. Seine Friedensliebe trat hinzu. So ließ er die rejectoria im 10. Artikel weg und stellte die positiva so, daß beide Partheien

sich darin wieder finden konnten. In dieser Weise läßt sich Melanchthon als den Vater der neueren unirten Kirche bezeichnen. — So wenig wir nun unsererseits mit der Behauptung übereinstimmen können, daß zwischen calvinscher und lutherischer Abendmahlslehre keine wesentliche, nur eine wissenschaftliche, keine praktische Differenz stattfinde, so muß doch jedenfalls, von jedem Standpunkte aus, es dem Melanchthon zum Vorwurfe gemacht werden, wie hierin selbst Köllner S. 261 zustimmt, daß er sich erlaubte, bei einer Schrift, die wenn auch von ihm verfaßt, doch bereits Eigenthum der Kirche geworden war, Änderungen zu machen, mochten sie auch nur die Form betreffen. Wir setzen hinzu: und noch dazu im 10. Artikel der Variata eine Änderung, von der er doch wissen konnte, daß es nur sein subjektives, keineswegs Urtheil der Kirche war, daß es nur eine formelle, keine materielle Änderung sei. Übrigens hat die lutherische Kirche als solche auch an dem Sinne dieser Änderung niemals Theil genommen, indem überall wo sie sich der Variata bediente, sie dies entweder unter der stillschweigenden Voraussetzung, oder auch mit der ausdrücklichen Erklärung that, weil und insofern die Variata mit der Confessio Augustana invariata selbst übereinstimme. Um so unbegründeter ist die Folgerung, welche 1629 die Jesuiten zogen, daß die Evangelischen, insofern sie die Variata gekannt, öffentlich gebraucht und gebilligt, sich selbst von dem Religionsfrieden ausgeschlossen hätten, der allein den Anhängern der A. C. gewährt sei, von der sie sich eben durch die Variata losgesagt hätten.

Als nun die Veränderungen, welche Melanchthon mit dem ursprünglichen Texte der Augsburger Confession bis zur Variata hin vorgenommen, in der Kirche immer mehr Aufsehen zu erregen anfingen, das sich bis zum heftigen Streite zwischen den Melanchthonianern und Lutheranern steigerte, da mußte natürlich das Interesse und die Frage nach dem eigentlichen ächten Urtexte der Confession immer reger und lebendiger werden. Besonders bedeutend mußte diese Frage werden, als man seit dem Jahre 1560 anfing, die symbolischen Schriften in Sammlungen, die s. g. corpora doctrinae, zusammenzustellen, von denen wir gesehen, daß sie selbst schon einen dogmatischen Gegensatz in der Kirche bezeichneten. Man mußte daran denken, sowohl den Zerwürfnissen in der Kirche, als auch den Vorwürfen der Katholiken durch

Herstellung des Urtextes zu begegnen. Der beste Weg dazu war, sich getreue Abschriften vom Originale zu verschaffen, von dem man voraussetzte, daß es im Reichsarchive zu Mainz sich noch vorfinde. — Die erste Collation ließ nun der Churfürst Joachim II. zu Brandenburg gemeinschaftlich mit dem Erzbischof Sigismund zu Magdeburg im Jahre 1566 veranstalten. Sie sandten dazu den Coelestin und den Dr. Andreas Zoch nach Mainz. Coelestin brachte den Originaltext in doppelter Form zurück: 1. einen nach dem Mainzer Original corrigirten Druck einer Melanchthonschen variirten Ausgabe, 2. eine völlig abgeschriebene Copie. Neben diesem deutschen Texte, für den Coelestin nur Auftrag gehabt zu haben scheint, brachte er auch einen lateinischen Text, der aber merkwürdiger Weise von vorneherein nicht und auch niemals später zu Ansehen gekommen ist. Der deutsche Text Coelestins ward zum ersten Male auf Verordnung des Churfürsten Johann Georg von Brandenburg 1572 im s. g. Corpore Doctrinae Brandenburgico veröffentlicht, dann 1576 durch Chyträus und in demselben Jahre durch Coelestin selbst.

Eine zweite Collation ließ der Churfürst August von Sachsen im Jahre 1576 veranstalten. Die Veranlassung dazu war wahrscheinlich, daß die Wittenberger Theologen fortwährend den strengen Lutheranern gegenüber behaupteten, auch sie hätten nicht den wahren Originaltext der Augsburger Confession, noch eine glaubwürdige und unzweifelhafte Copie desselben. August von Sachsen ließ sich deshalb nicht nur von Joachim II. von Brandenburg eine beglaubigte Abschrift der Coelestinschen Copie zufertigen, sondern ersuchte auch den Churfürst von Mainz von Neuem um eine vidimirte Abschrift des Originals. Beides erhielt er im Jahre 1576. Diese zweite Churfächsische Collation zu Mainz ward übrigens nach einer Melanchthonschen gedruckten variirten Ausgabe veranstaltet. So nahm man denn den durch diese Collation gewonnenen Originaltext in das im Jahre 1580 herausgegebene Concordienbuch auf, wodurch man ihn zugleich feierlich als den authentischen sanktionirte, um dadurch gleicher Weise allen bisherigen Streitigkeiten im Innern, wie den Vorwürfen von außen ein Ziel zu setzen. Doch galt dies zunächst nur vom deutschen Texte. Dennoch verstummte auch jetzt noch der Widerspruch gegen das Mainzische Exemplar nicht ganz. Es zeigte sich noch längere Zeit nach der

Publication desselben eine Vorliebe für die 4. Ausgabe der deutschen Confession von Melanchthon im Jahre 1531. Besonders war Chemnitz ein Freund dieses Textes, er ließ ihn im Corpore Julio abdrucken und verschaffte ihm dadurch symbolisches Ansehen, auch soll er dafür gewesen sein, daß er ins Concordienbuch aufgenommen werde.

Was nun den lateinischen Text des Concordienbuches betrifft, so ist es zunächst sehr auffallend, daß man auf den Text, welchen Coelestin in seiner Historia comitiorum edirt, und den er für den von ihm aufgefundenen lateinischen Urtext erklärte, gar keine Rücksicht genommen hat. Vielmehr nahm Selnecker, der auf Befehl der Churfürsten und Stände das lat. Concordienbuch 1580 zuerst edirte, zuerst die Melanchthonsche Octavausgabe vom Jahre 1531 ins Concordienbuch auf. In der zweiten Ausgabe des Concordienbuches 1584 ließ er die erste Melanchthonsche Ausgabe der lateinischen Confession 1531 in 4 abdrucken. Dieser Text blieb auch der des Concordienbuches und ward für den Originaltext gehalten.

Nach und nach verstummte nun aller Widerspruch gegen den deutschen Text des Concordienbuches und ungefähr vom Jahre 1580 bis 1780 war die Meinung herrschend in der protestantischen Kirche, derselbe sei kein anderer als genau der zu Augsburg selbst vor Kaiser und Reich verlesene und dann übergebene. Zwar erhob sich schon 1730 ein Zweifel dagegen, wovon nachher, doch verstummte er wieder.

Der lateinische Text des Concordienbuches wie gesagt gleich dem lat. Text Mel. 1531. 4. wurde zwar eine Zeit lang durch einen Irrthum der Wittenberger Theologen gleichfalls für den Originaltext gehalten, doch verlor sich dieser Irrthum, und man hielt ihn nur für authentisch.

Der erste, der aufs Neue dem damals allgemein feststehenden Glauben an die Originalität des deutschen Textes der Augsb. Conf. im Concordienbuche widersprach, war um das Jahr 1730 der berühmte Pfaff, Canzler von Tübingen. Pfaff hielt sich im Jahre 1729 zu Mainz auf, und zog daselbst von dem Original der A. C. nähere Erkundigung ein. Ganz unerwarteter Weise erhielt er von der Mainzischen Canzlei die Versicherung, daß die von den Fürsten eigenhändig unterschriebene Confession längst verloren gegangen, daß aber die Copie im Reichstagsprotokoll das Original wäre, woraus ehemals den beiden Churfürsten zu Sachsen und Brandenburg Abschriften ertheilt worden.

Pfaff erhielt eine Abschrift dieser Copie im Reichstagsprotokoll, die er edirte, und zugleich veröffentlichte er das Zeugniß der Mainzischen Canzlei. Indeß man meinte, Pfaff habe sich zu Mainz ein Jesuitisches Mährchen aufbinden lassen. Die Sache ward nicht weiter gründlich verfolgt, und der alte Glaube blieb unerschüttert. Ja kurze Zeit nach der Pfaffschen Collation machte Feuerlein die Nachricht bekannt, daß sowohl das lateinische als deutsche Originalexemplar der A. C. im Reichsarchiv noch vorhanden wäre. Er gründete sich dabei auf das gewichtige Zeugniß eines angesehenen Mannes, des kaiserl. Kammergerichtsassessors Gudenus, auch beschrieb er das deutsche Original, daß es in klein Quart, roth auf dem Schnitt und in schwarz Leder gebunden wäre.

Der Pfaffsche Streit und die Feuerleinische Nachricht veranlaßten nun den Oberconsistorialrath Seidler zu Weimar die damalige verwittwete Herzogin von Weimar zu bitten, bei dem damaligen Churfürsten von Mainz um eine vidimirte Copie des Originals der A. C. im Reichsarchive nachzusuchen. Der Churfürst Emmerich Joseph zu Mainz ließ nun im Jahre 1767 eine vidimirte Abschrift fertigen und sandte sie nach Weimar. Eine vidimirte Copie derselben erhielt Weber von der Wittwe Seidlers und nachdem er in Mainz Erkundigungen eingezogen und die allerbestimmteste Versicherung erhalten, daß die Abschrift von dem wirklichen Originale genommen sei, ließ nun Weber die Weimarsche Copie als wahren Originaltext drucken. Dieser Text war nun aber von dem Texte des Concordienbuches durchaus verschieden und war Webers Text richtig, so war die Authenticität des Textes des Concordienbuches aufgehoben. Der Webersche Text war nun den veränderten Ausgaben Melanchthons ganz ähnlich, und das Concordienbuch erschien demnach den früheren Melanchthonianern gegenüber im entschiedenen Unrechte. Es erschienen natürlich eine große Reihe von Schriften und Abhandlungen gegen Weber zur Vertheidigung des authentischen Textes des Concordienbuches. Weber ging nun, um den Streit zur Entscheidung zu bringen im Jahre 1781 selbst nach Mainz und erhielt die Erlaubniß, daß ihm die Originalien der Augsb. Conf. im Reichsarchive, nebst den sich auf die Conf. beziehenden Akten vorgelegt werden sollten. Wie groß war aber seine Verwunderung, als man ihm die Melanchthonsche

deutsche Ausgabe der Augsb. Confession Wittenberg 1540 8. als Original vorlegte, und dabei äußerte, daß man von diesem Drucke die vidimirte Abschrift 1767 gefertigt und nach Weimar gesandt hätte. Ja, es standen sogar auf dem Titel die Worte: „Wittenberg MDXL", die man beim Copiren doch wohl kaum unbemerkt lassen konnte, und doch hatte man diesen Druck und die davon gefertigte Copie für das Original ausgegeben. Schon vorher hatte der scharfsinnige Kritiker Griesbach behauptet, daß bei der Mainzischen vidimirten Abschrift, die Weber im Drucke herausgegeben hatte, der vierziger Wittenberger Octavdruck zu Grunde liegen könne oder müsse. Weber stellte nun die genauesten Nachforschungen nach den Originalen an und verschaffte sich die genaueste Einsicht in alle auf die Geschichte des Textes der A. C. im Reichsarchive irgend bezüglichen Dokumente und Akten. Zugleich verschaffte er sich aus dem Archive der evangel. Fürsten und sonst alle zur gründlichen Lösung der Frage nöthigen Documente und Akten, insbesondere die genaueste Nachricht, zum größeren Theile Autopsie aller in jenen Archiven befindlichen Exemplare der A. C., welche besonders für die Entstehungsgeschichte des Textes von großer Wichtigkeit sind, und das Resultat seiner genauen kritischen Forschung war das überraschende, daß der Text im Concordienbuche entschieden nicht der authentische sei.

Die hierauf bezüglichen Forschungen hat Weber in seiner: „Kritischen Geschichte der A. C. aus archivalischen Nachrichten," wovon der erste Theil Frfrt. 1783, der zweite 1784 erschien, niedergelegt. Es hat sich wohl trotz einzelnen Widerspruches allgemein das Urtheil für das Resultat seiner Untersuchungen entschieden. Es bestehen nun aber die Entdeckungen und Resultate Webers vornehmlich in folgenden Punkten:

a) für den lateinischen Text.

Der vermeintliche lateinische Originaltext des Coelestin ist entschieden unächt. Das lateinische Original der A. C. ist höchst wahrscheinlich gar nicht in das Archiv zu Mainz gekommen.

b) für den deutschen Text.

Der deutsche Text im Concordienbuche ist nicht von dem Originale, das zu Augsburg verlesen und übergeben ward, sondern von der Copie im Reichstagsprotokolle entnommen, wofür außer anderen von

Weber angeführten Gründen auch die Übereinstimmung beider Texte zeugt. Jenes Aktenexemplar im Protokolle könne unmöglich eine treue Copie des wahren Originals sein. Die Mainzer Canzlei habe von jeher einen eigenen Sprachgebrauch mit dem Ausdrucke Original verbunden und zwar zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes, immer aber etwas ganz Anderes, als das wahre Original damit bezeichnet. Jenes Aktenexemplar der A. C. sei aber eine fehlerhafte Copie einer noch vor der Übergabe, also auch vor der völligen Vollendung der Conf. verfaßten Handschrift, und der Text des Concordienbuches enthalte nicht einmal einen genaueren auf sorgsamer Vergleichung ruhenden Abdruck des Mainzer Aktenexemplars.

Sind nun Webers Resultate, wie kaum zu bezweifeln scheint, richtig, so fragt sich, wie läßt sich der wahre lateinische und deutsche Urtext der Augsburgischen Confession restituiren? Sind vielleicht die wirklichen Originalhandschriften noch vorhanden und lassen sie sich noch auffinden?

Was zunächst das lateinische Original betrifft, so wurde dasselbe unmundirt, noch in dem eigenen Concepte Melanchthons und in diesem von den Fürsten unterschrieben zu Augsburg durch den Canzler Brück übergeben. Der Kaiser nahm es selbst zu sich. Es scheint aber ganz entschieden, daß es niemals in das Mainzer Reichsarchiv gekommen ist. Weder in den Akten noch in den Catalogen findet sich eine Spur von einem jemals im Archive vorhandenen Originale oder auch nur einer Copie der lateinischen Augsb. Conf. Dazu kommen in ihrer Glaubwürdigkeit kaum zu bezweifelnde historische Nachrichten, welche ausdrücklich besagen, daß die lateinische Urschrift ins kaiserliche Archiv zu Brüssel gebracht worden. Es befand sich dieselbe daselbst noch im Jahre 1568 und es wird gemeldet, daß der Herzog von Alba, Statthalter in Niederlanden, solche im Namen des Königs Philipp II. von Spanien verlangt habe. Dies bezeugt Zwichem, kaiserl. Regierungs-Präsident zu Brüssel, dem sie Alba selbst abverlangte. Seit der Zeit hören die authentischen Nachrichten über das lat. Original auf. Pfaff suchte es vergeblich in Brüssel. Wahrscheinlich hat es Alba nach Spanien geschickt. Durch den schwedischen Gesandten zu Madrid, Baron v. Fleming, eingezogene Erkundigungen ergaben ihrer Zeit kein Resultat. Es fand sich weder in der königl. Bibliothek zu Madrid,

noch unter den Handschriften der Bibliothek des Escurial. Es scheint also die lateinische Urschrift für immer verloren zu sein, wenn sie sich nicht etwa noch einmal zu Antwerpen, wo ein großer Theil des Brüsseler Archivs hingekommen sein soll, oder unter den Handschriften der Bibliothek des Herzogs von Alba vorfindet.

Was nun das deutsche Exemplar betrifft, so sahen wir, daß der Kaiser dasselbe dem Erzbischof von Mainz einhändigen ließ, um es ins Mainzer Reichsarchiv zu deponiren. Dies deutsche Exemplar war für die öffentliche Verlesung und Übergabe mundirt worden, nach Spalatins Bericht soll es sich bis auf das fünfzigste Blatt belaufen haben, weil es groß und sehr deutlich geschrieben gewesen. — Daß dieses Exemplar wirklich im Reichsarchive niedergelegt worden sei, kann nicht bezweifelt werden, denn es war durch die Verlesung zur Reichsakte geworden. Es findet sich nun im Reichsarchive zu Mainz „ein Verzeichniß aller Handlungen, Briefe und Schriften zu Sachen der Religion zum Concilium nach Trient mitgenommen", im Jahre 1545 oder 46 gefertigt. In diesem Verzeichniß stehen auch acta conventus imperialis Augustani. Anno 1530. Diese Akta finden sich im Archive nicht mehr vor und sind nach Aussage der Mainzer Canzlei auch nicht wieder vom Tridenter Concil zurückgekommen. Hieraus läßt sich schließen, daß die Originalconfession sich in jenen Akten befunden habe, im Jahre 45 mit nach Trident und von dort nie wieder zurückgekommen sei, wenn nicht, wie nach anderen Indicien fast noch wahrscheinlicher wird, dies deutsche Original nicht einmal mit nach Trient gekommen, sondern schon vorher aus dem Reichsarchive verschwunden ist. Jedenfalls scheint es für uns gänzlich verloren zu sein, wenn nicht dennoch irgend ein glücklicher Zufall es irgend einmal wieder aus irgend welchem Archive ans Tageslicht fördert. Es läßt sich ferner aus Mainzer Documenten darthun, daß man schon im Jahre 1546 die oft genannte Copie im Protokoll, aus der der Text des Concordienbuches geflossen, nach einer nicht genauen Begriffsunterscheidung die Originalconfession genannt habe. Daraus scheint auch Coelestins Irrthum erklärlicher, obgleich er auch sonst nicht von allem Verdachte der Unredlichkeit bei der ganzen Sache zu reinigen ist.

Da nun also beide Originale der A. C. verloren scheinen, so bleiben unter den wahren Autoritäten zur Wiederherstellung des Originaltextes nur die Archivsexemplare, gewißermaßen die Handschriften

der A. C. und die Ausgaben Melanchthons übrig. Die Archivsexemplare oder Handschriften sind theils lateinisch, theils deutsch, indeß von sehr verschiedenem Werth, je nachdem sie ein früheres oder späteres Entwicklungsstadium des Textes der A. C. darstellen. Die bis jetzt bekannten und wichtigen Archivsexemplare sind nun 9 lateinische, nämlich das Weimarsche, das Anspachische, das Hannöversche, 2 Hessische, das Anhalt-Dessauische, das Nürnbergische, das Regensburger, das Würzburger, und 12 deutsche Exemplare, nämlich die Mainzer Copie im Reichsprotokolle, 2 Weimarsche, 3 Anspachische, das Hannöversche, das Nürnberger, das Hessische, das Münchener, das Nördlinger und das Augsburger. Eine genauere Beschreibung und Charakteristik dieser Handschriften s. bei Köllner, Symb. der luther. Kirche S. 323—336.

Es fragt sich nun zunächst, ob diese Archivsexemplare vor oder nach der letzten Revision des Textes copirt sind und demnach den Text entweder in einer früheren Gestalt, als sie bei der Übergabe wirklich war, geben oder wirklich treue Copieen der überreichten Originale sind. Denn nur danach kann sich die Hauptfrage erledigen, ob ihnen oder der Ausgabe Melanchthons eine größere Authenticität und Autorität zur Wiederherstellung des Originaltextes gebühre. Es ist nun aber, was zuvörderst die lateinischen Archivsexemplare betrifft, von Weber a. a. O. Th. I S. 90—97 bewiesen worden, daß sie sämmtlich frühere Copieen sind, obgleich einige darunter von größerem Werthe sind, insofern sie wahrscheinlich erst kürzere Zeit vor der Übergabe copirt sind und also dem authentischen Originaltexte sehr nahe stehen mögen. Die wichtigsten lateinischen Handschriften sind die Weimarsche und die Nürnberger, welche die Confession am vollständigsten geben, während andere zu viel oder zu wenig geben. Da das lateinische Originalexemplar wegen Zeitmangels unmundirt übergeben wurde, so war es ja auch unmöglich, von ihm Abschriften zu nehmen. Gefeilt und gebessert wurde aber das Original, wie wir gesehen, bis zur Zeit der Übergabe selbst. Freilich haben wir aus diesen und anderen historischen Gründen, welche dafür sprechen, daß sämmtliche lateinische Handschriften frühere Copieen sind, zur Entscheidung der Frage, welche unter ihnen im Verhältniß zum übergebenen Originaltext zu vollständig oder zu unvollständig keinen anderen Maßstab als hauptsächlich die Ausgaben Melanchthons selbst.

Die besten der lateinischen Handschriften können demnach nur für exemplaria bonae fidei gelten. Nun sagt aber auch Melanchthon, daß er die Confession aus einem exemplar bonae fidei edire, worin allerdings liegt, daß er das Originalconcept selbst nicht mehr hatte. Eben so gewiß aber muß man annehmen, daß er das Exemplar erhalten konnte und nahm, welches den Text am treuesten darstellte. Er besorgte seine Ausgabe noch während des Reichstages selbst. Es ist aber dabei höchst unwahrscheinlich, daß er bei dem ersten Drucke nur irgend bedeutende Änderungen in der Form gemacht haben sollte, gewiß aber keine in Sinn und Inhalt. Er wollte ja gerade den ächten Text gegen die Veränderungen in den geheimen Drucken geben. Auch war die Zeit zu Änderungen damals zu kurz. Gewiß nahm er ein Exemplar, das dem Texte der übergebenen Confession am nächsten stand. Waren in letzterem, was nicht einmal wahrscheinlich, noch größere Änderungen vorgenommen, so hatte er diese gewiß vorher concipirt und konnte sie restituiren, und geringere, unwesentliche Correcturen konnten ihm zum großen Theile noch wohl erinnerlich sein. So können wir gewiß sein, daß diese erste Quartausgabe der lateinischen Confession, welche noch im Jahre 30 veranstaltet, mit der Jahreszahl 1531 versehen ist, vielleicht mit einigen, aber gewiß sehr unwesentlichen Abweichungen den ächten Originaltext darstellt. Es ist dies dieselbe, welche auch das Concordienbuch aufgenommen hat. Eine indirekte Bestätigung für die Annahme der Originalität dieses Melanchthonschen Textes liegt auch darin, daß der Katholik Lindanus, ein giftiger Feind der Protestanten, das lateinische Original zu Brüssel mit jener ersten Mel. Ausgabe collationirt hat, und gewiß die Verschiedenheit laut gerügt hätte, wenn er eine gefunden hätte, da ja die Katholiken damals laut über Veränderungen der A. C. schrieen.

Aber auch in Hinsicht auf die deutschen Archivsexemplare hat Weber erwiesen, daß sie sämmtlich von früherer Handschrift der Conf. copirt sind, und wenn auch einige von ihnen großen Werth haben, da sie sehr kurze Zeit vor der Übergabe copirt zu sein scheinen, so muß doch hier dem Melanchthonschen Texte ein um so größerer Vorzug zugestanden werden, da er ja sein eigenes deutsches Originalconcept noch hatte, von dem das übergebene Original copirt war, und also gewiß den authentischen Text liefern konnte. Dieser deutsche

Originaltext war übrigens nicht wörtlich mit dem lateinischen übereinstimmend, sondern von Anfang an ausführlicher gearbeitet. Daß Melanchthon schon bei seiner ersten deutschen Ausgabe Veränderungen angebracht habe, ist noch viel weniger glaublich, als bei der lateinischen. Denn 1. der Kaiser hatte verboten, die Conf. drucken zu lassen, also konnte es dem Melanchthon lange gar nicht einfallen zu ändern. 2. Melanchthon mußte das Concept, wovon das Mundum genommen war, unverändert lassen, weil er die Exceptionsschrift der Röm. Theol. zu erwarten hatte. 3. Später hatte Melanchthon an der Apologie zu arbeiten, wo er wohl kaum daran denken konnte, am Texte der Confession zu ändern, 4. kam sein deutscher Druck noch während des Reichstages nach Augsburg. Er mußte sich also schon deshalb vor aller Änderung gehütet haben, da er ja wußte, daß man katholischer Seits noch das Mundum, sowie mehrere Abschriften hatte.

So sind also die beiden Primärausgaben Melanchthons mit gutem Grunde für den ächten Originaltext der A. C. zu halten. Über andere Ausgaben wie Übersetzungen der Augsburger Confession vgl. die Nachweisungen bei Köllner S. 344—353.

Was nun endlich Öconomie und Inhalt der Augsb. Conf. betrifft, so besteht sie aus folgenden Theilen:

I. Vorrede an den Kaiser: praefatio. Es wird in derselben die Ursach des zu übergebenden Bekenntnißes genauer entwickelt, sodann auf den zu erreichenden Zweck hingewiesen, und endlich auf ein freies, christliches Generalconcil angetragen.

II. Ein und zwanzig Artikel über den Glauben. „Artikel christlicher Lehre" — Articuli fidei praecipui. Die einzelnen Artikel selbst sind in der ed. princeps nur der Zahl nach bezeichnet und erst spätere Herausgeber haben Überschriften dazu gesetzt. Bei den Archivsexemplaren fehlen meist auch die Zahlen. Es handeln aber diese Artikel I. von Gott. Nicänischer Glaube thetisch und antithetisch entwickelt; II. von der Erbsünde. III. von Christo, als Sohn Gottes. IV. von der Rechtfertigung. V. vom kirchlichen Lehramte. VI. von den guten Früchten des Glaubens oder den guten Werken (de nova obedientia). VII. von der Kirche. VIII. von den Heuchlern und in der Kirche sich vorfindenden Bösen und dem Dienst in der Kirche.

IX. von der Taufe. X. vom Mahle des Herrn. XI. von der Beichte. XII. von der Buße. XIII. vom Gebrauch der Sakramente. XIV. vom Kirchenregimente. XV. von den kirchlichen Gebräuchen oder menschlichen Satzungen (traditionibus). XVI. von Polizei und weltlichem Regiment. XVII. von Christi Wiederkunft zum Gerichte. XVIII. vom freien Willen. XIX. von Ursache der Sünden. XX. von den guten Werken; „wo glaube und was der glaube sei;" „das man gute werck soll und müße thun, und wie man sie könne thun, und wie sie Gott gefellig sein." XXI. vom Heiligendienst.

Man hat Inhalt und Zusammenhang der ersten 21. Artikel in folgenden Versen verzeichnet:

Gott (I) spricht den armen Sündenknecht (II)
Von wegen seines Sohns (III) gerecht (IV),
Treibt ihn durch's Wort (V) zum Gehorsam (VI) an;
Obschon in der Kirch (VII) man trifft Heuchler (VIII) an.
Tauf' (IX) und Nachtmahl (X) kommt zu gut
Wer Sünd bekennt (XI) und Buße thut (XII),
Die Sakrament (XIII) zu Nutz braucht recht,
Das Kirchenregiment (XIV) nicht bricht,
Hält Kirchenbrauch (XV) und Polizei (XVI),
Denkt ans Gericht (XVII), und daß nicht frei
Der Will zum Geistlich-Guten sei (XVIII),
Der Sünden Ursach auch dabei (XIX).
Der Glaub nur gute Werk thun kann (XX):
Die Heil'gen ehrt, ruft sie nicht an (XXI).

III. Eine Art Epilog zum zweiten Theile und zugleich Prolog zum folgenden.

IV. Der zweite Haupttheil des Bekenntnißes in sieben längeren Artikeln: in der deutschen ed. princ. ohne alle Gesammtüberschrift, so daß gleich die Überschrift des ersten Artikels folgt, in der latein. ed. princ. die Überschrift: Articuli in quibus recensentur abusus mutati, dann folgen in beiden Texten die Überschriften der einzelnen Artikel. Der Ausdruck abusus zeugt von der Vorsicht und Milde, mit der die Protestanten auftraten. Er sollte andeuten, daß jene Einrichtungen nicht von der Kirche selbst herrührten, wodurch die Hoheit und Idee der Kirche unverletzt blieb, sondern es wäre der rechte Sinn derselben nur von ihren Dienern und dem Volke selbst mißdeutet und gemißbraucht worden.

Die Artikel dieses zweiten Theiles sind folgende: I. Von beider Gestalt des Sakramentes. II. Vom Ehestand der Priester. III. Von der Meße. IV. Von der Beicht. V. Vom Unterschiede der Speisen. V. Von Klostergelübden. VII. Von der Bischöfe Gewalt.

V. Epilog an den Kaiser, sammt den Unterschriften. In jenem entschuldigen sich die Bekenner, daß sie nicht alle Verschiedenheiten der Lehransichten dargelegt, deuten solche jedoch an, und daß aus ihren Lehren erkannt werden könne, was sie davon hielten, und erbieten sich schließlich zur genaueren Darlegung und Rechtfertigung ihrer Lehren.

b) Die Apologie der Augsburgischen Confession. Apologia Confessionis.

Bald nach Verlesung der Augsburgschen Confession befahl der Kaiser, nach vorhergegangenen Berathungen mit den katholischen Ständen und seinen Räthen, einer Anzahl katholischer Theologen, unter denen Eck, Faber, Wimpina und Cochläus die angesehensten waren, eine Widerlegung des evangelischen Bekenntnißes zu verfaßen. Er machte ihnen die größte Mäßigung dabei zur Pflicht. Doch waren die Theologen so heftig und ausfallend, daß der Kaiser das ihm vorgelegte Exemplar der Widerlegungsschrift einmal im Zorne zerriß und dieselbe fünfmal verändert werden mußte, ehe sie seine Genehmigung erhielt. Die Arbeit dauerte fast sechs Wochen. Die Evangelischen, indeßen befragt, ob sie noch mehr Artikel zu übergeben hätten, antworteten, sie wollten bei der übergebenen Confession verbleiben, nicht mehr übergeben, aber alle noch stattfindenden Mißbräuche mitgemeint haben. Die katholische Widerlegungsschrift, nachher Confutation genannt, wurde nach dem lat. Originale der Augsb. Conf. gearbeitet, und zwar wie diese selbst, gleich lateinisch und deutsch. Als der Hauptverfasser wird unter den Mitarbeitern Faber betrachtet. Nachdem sie vollendet, wurden die evangelischen Stände am 3. August auf die Pfalz beschieden, und daselbst des Nachmittags, in demselben Saale, in welchem die Confession verlesen worden war, die Confutation deutsch durch den Kaiserl. Sekretär Alexander Schweiß in voller Reichsversammlung verlesen. Die katholischen Theologen gingen in dieser Confutation die evangelische Confession ihren beiden Haupttheilen und den einzelnen Artikeln nach durch, einige davon billigten sie, andere

verwarfen sie ganz, noch andere wurden theilweise gebilligt, theilweise verworfen. Ihre Beweisgründe aber waren meistens nur Zeugnisse der Väter und Concilien. Die Lutherischen erkannten gleich in dieser Confutation ein so elendes Machwerk, daß sie meinten, sie könne nur den Katholiken selbst schaden. Sie konnten auch lange, gleichsam als schämte man sich katholischer Seits, keine Abschrift derselben erhalten, wenigstens wurden ihnen dabei Bedingungen gestellt, die sie nicht annehmen konnten. Wirklich ist auch die Confutation, abgesehen von einem kurzen Resumé, das Cochläus bald nach dem Reichstage publicirte, zuerst 1573 durch Fabricius Leodius edirt worden und zwar nur der lateinische Text. Der deutsche Originaltext blieb bis in die neuesten Zeiten unbekannt und ist erst 1808 von Müller veröffentlicht worden.

Nach Verlesung der Confutation ließ der Kaiser die Evangelischen durch den Pfalzgraf Friedrich auffordern, derselben sich zu unterwerfen und ihr beizutreten. Sie baten zuvörderst um eine Abschrift derselben. Dies wurde ihnen aber nur unter folgenden Bedingungen zugesagt: 1. sie sollten keine Gegenschrift dagegen ausgeben, 2. sie sollten die Confutation selbst weder drucken, noch sonst auf irgend eine Art zur Öffentlichkeit bringen lassen, 3. sie sollten sich mit dem Kaiser und den anderen Ständen zu der Meinung vereinigen, wie solche in der Confutation selbst dargelegt sei.

Dies erregte bei den Evangelischen gerechte Entrüstung. Deshalb schlugen einige katholische Stände gütliche Unterhandlungen vor, worin beide Theile willigten. Die Evangelischen trugen auf ein Colloquium weniger Personen über die streitigen Artikel an. Dies begann den 16. August und wurde ohne Erfolg bis gegen Ende August fortgeführt. Den 7. September gab der Kaiser den Evangelischen sein großes Mißfallen über ihre Hartnäckigkeit zu erkennen und ließ von da an den Reichstagsabschied vorbereiten. — Die Katholiken gaben fortwährend vor, die Confession sei durch ihre Confutation hinlänglich widerlegt. Deshalb befahlen die Evangelischen ihren Theologen, besonders Melanchthon, eine Gegenschrift zu verfassen zur Widerlegung der Confutation und zur Vertheidigung der Wahrheit ihrer Confession. Dieser Befehl scheint schon bald nach der Verlesung der Confutation gegeben zu sein. Die Abfassung hatte nun aber große Schwierigkeit, da die

Evangelischen weder eine Abschrift der Confutation erhalten hatten, noch auch Melanchthon selbst bei ihrer Verlesung zugegen gewesen war. Die Hauptquelle, welche ihm zu Gebote stand, war nur eine Summe von Bemerkungen, welche einige Evangelische, besonders der Freund Melanchthons, Camerarius, während des Verlesens der Confutation in der Kaiserl. Pfalz schnell niedergeschrieben hatte. Jedenfalls benutzte er aber auch noch Anderes, etwa sonstige Gegenschriften gegen die Augsburgsche Confession und mündliche Äußerungen von Seiten der Gegner, wie dieselben namentlich während jener oben berührten Unterhandlungen zum Vorschein kamen. — Der Reichstagsabschied wurde nun am 22. September in voller Reichsversammlung verlesen und, obwohl er sonst glimpflich lautete und den Evangelischen Bedenkzeit bis zum 15. April 1531 gegeben ward, so wurde doch ausdrücklich ausgesprochen, daß die Confession durch die Confutation widerlegt sei. Doch ließ der Churfürst von Sachsen nach beendigter Verlesung des Abschiedes durch den Canzler Brück sogleich anzeigen, daß sie jene Widerlegung nicht anerkennten und Brück überreichte die bis dahin fertig gewordene sogenannte erste Apologie. Der Pfalzgraf Friedrich nahm sie an, gab sie aber auf einen Wink des Kaisers wieder zurück.

Es wurde diese erste Apologie gleich lateinisch und deutsch gearbeitet. Da aber dieser erste Entwurf nicht angenommen wurde, Melanchthon alsbald die größere Apologie arbeitete, diese dann sehr schnell gedruckt wurde und so das Interesse an der ersten verdrängte, so ist jener erste Entwurf sehr lange (47 Jahre) ganz unbekannt und ungedruckt geblieben. Über die Handschriften und einzelnen Abdrücke derselben vgl. Köllner a. a. O. S. 423, 424.

Melanchthon beschloß alsbald die erste Apologie gründlicher zu überarbeiten und zur Würdigung der Confutation öffentlich drucken zu lassen. Dazu bestimmte ihn nicht nur das Vorgeben der Katholiken, daß die Augsb. Confession durch ihre Confutation hinlänglich widerlegt sei, sondern auch der viel härtere zweite Reichstagsabschied, der am 19. November erfolgte, als bereits alle Evangelischen den Reichstag verlassen hatten. Es wurden in demselben alle von den Evangelischen angegriffenen Dogmen und Mißbräuche wieder sanktionirt, für das äußere Leben der Kirche Alles wieder in den früheren Stand eingesetzt, gegen die Widerstrebenden aber sollte das Wormser Edikt vollzogen

werden. Ausdrücklich wurde auch wieder behauptet, daß die Confession widerlegt sei.

Melanchthon hatte nun während dessen eine Abschrift der ganzen Confutation erlangt, und benutzte außerdem noch einzelne polemische Schriften der Gegner, so daß er nun auf jeden Punkt der Confutation genau und gründlich antworten konnte. Den 23. Sept. hatte er mit dem Churfürsten Augsburg verlassen und arbeitete nun unter vielen anderen literarischen und praktischen Beschäftigungen vom November 1530 bis in die Mitte April 1531 mit rastlosem Eifer an der Apologie fort, die auch an jenem letzten Termine vollendet und gedruckt ausgegeben ward. — Der Zweck ihrer Abfassung war demnach kein anderer, als die evangelischen Lehren, welche auf dem Reichstage unverglichen geblieben waren, nach der Behauptung der Gegner aber durch die Confutation widerlegt sein sollten, zu vertheidigen, und somit die Confutation selbst zu widerlegen. Diesem Zwecke entspricht auch die Anlage der Apologie, welche demnach, wie die Confutation selbst es war, durch die Einrichtung der Augsb. Confession bedingt ist. Doch folgt Melanchthon nicht so stricte, wie die Gegner es gethan hatten, Schritt vor Schritt den einzelnen Artikeln der Confession, sondern er faßt öfter Dogmen, die ihrer Natur nach verwandt sind, zusammen, wie er z. B. wo er de justificatione handelt die Bemerkungen der Gegner über die Artikel der Conf. IV. de justificatione, V. de ministerio ecclesiastico, VI. de bonis fidei fructibus u. XX. de bonis operibus combinirt. Auch geht er auf andere Dogmen ein, die erst durch die Widerrede der Gegner in ihrer ganzen Wichtigkeit erschienen waren, die er dann auch nach der Beziehung, welche durch die Gegner in Frage gestellt war, mit anderen Namen bezeichnet. So z. B. hat er losgetrennt von der Abhandlung de justificatione noch eine eigene Übersicht de dilectione et completione legis. Endlich schiebt er stets nur kurze Bemerkungen über die anderen Artikel, über welche die Gegner nichts zu erinnern hatten, ein. So zerfällt denn der Inhalt der Apologie nach der Vorrede in folgende Abhandlungen: I. De peccato originali. II. De justificatione. III. De dilectione et completione legis. IV. De ecclesia. V. De poenitentia. VI. De confessione et satisfactione. VII. De numero et usu Sacramentorum. VIII. De traditionibus humanis in ecclesia. IX. De

invocatione Sanctorum. X. De utraque specie coenae domini. XI. De conjugio sacerdotum. XII. De missa. XIII. De votis monasticis. XIV. De potestate ecclesiastica.

Melanchthon nannte die Schrift selbst Apologie der Confession, womit er bezeichnen wollte, daß sie dazu bestimmt sein sollte, die Confession zu vertheidigen und zu erläutern. Wie also durch die Apologie der wahre Sinn der Confession mehr hervortreten sollte, so sollte umgekehrt nun auch das Wahrheit und evangelische Lehre sein, was die Apologie gleichsam zur Confession hinzusetzte. Damit waren aber die Katholiken unzufrieden, weil sie darin ein Weitergehen des Protestantismus erblickten. Deshalb wollten sie auch den Namen Apologie nicht anerkennen, sondern dafür Assertio gebraucht wissen. Dies verlangten sie ausdrücklich auf den Unterhandlungen zu Schweinfurt am 11. April 1532. Die Evangelischen aber, welche ihre Absicht durchschauten, bestanden auf dem Namen, der dann auch geblieben ist.

Die Apologie der Confession ward von Melanchthon lateinisch verfaßt, und dies ist also der Urtext, wie er in der ersten Ausgabe (1531 Mitte April) gegeben ward. Noch in demselben Sommer ward die Apologie ins Deutsche übersetzt und deutsch gedruckt. Die Übersetzung ist von Justus Jonas gefertigt, doch unter Beihülfe Melanchthons, der zugleich daran änderte und besserte. Einige behaupten, auch Luther habe Antheil daran gehabt, doch ist dies zweifelhaft. Übrigens war die deutsche Bearbeitung gleich Anfangs Plan Melanchthons, obgleich sie viel später (Oct. 1531) vollendet ward. Auch an der Apologie hat Melanchthon in späteren Ausgaben viel geändert. So z. B. gleich in der zweiten lateinischen Ausgabe der Confession und Apologie, noch im Sommer 1531 in 8, wo er besonders in der Apologie sehr bedeutende Änderungen vornahm. Besonders aber die deutsche Apologie vom Jahre 1533 wird vorzugsweise die Apologia variata genannt. Doch haben alle diese Veränderungen für den Sinn durchaus keine Bedeutung, weshalb sie auch weder von den Gegnern noch von der streng lutherischen Parthei so sehr als die Confess. variata angefeindet worden sind. — Als normativ für den Gebrauch der Kirche wird aber mit Recht die lateinische edit. princeps vom Jahre 1531 angesehen, welche auch in die zweite Ausgabe des Concordienbuches vom Jahre 1584 aufgenommen wurde, während in der ersten Ausgabe vom Jahre 1580

die zweite Octavausgabe der Apologie vom Jahre 1531 gestanden hatte. Die Apologie ist nun aber stets mit der Confession oder anderen symbolischen Schriften zusammengedruckt und herausgegeben worden, so daß es nur sehr wenige besondere Ausgaben derselben giebt. Vgl. darüber Köllner S. 434. Ihre symbolische Gültigkeit war von Anfang an in der Kirche anerkannt, sowie sie auch mit Recht von jeher in großem Ansehen gestanden hat. Auch hat sie die bestimmteste öffentliche Sanktion als geltendes Kirchensymbol erlangt. So stellten schon im Jahre 1532 die evangelischen Stände in dem Schweinfurtischen Vergleiche sie ausdrücklich als Bekenntniß ihres Glaubens dar und 1537 war die Apologie zu Schmalkalden von den Theologen auf den Wunsch der Fürsten mit der Confession geprüft und unterschrieben. Dazu kömmt die Aufnahme in die Corpora doctrinae und in das Concordienbuch.

c) Die Schmalkaldischen Artikel. Articuli Smalcaldici.

Den 2. Juni 1536 hatte endlich der Pabst Paul III. das so lang gewünschte allgemeine Concil ausgeschrieben, das am 23. Mai 1537 zu Mantua eröffnet werden sollte. Auch die evangelischen Stände wurden ausdrücklich zu demselben eingeladen. Der Churfürst wünschte nun eine neue Grundlage zu den Unterhandlungen auf dem Concil. Die Gründe, warum er nicht die Augsburger Confession wählte, mögen vorzüglich folgende gewesen sein: 1) Die Augsb. Conf. enthält vieles, was gar nicht streitig war und es kam jetzt hauptsächlich darauf an, die Streitpunkte kurz und treffend hinzustellen. 2) Die Augsb. Conf. hatte mehr die Form eines Bekenntnisses, mit möglichster Schonung des Gegensatzes. Die erstarkte evangelische Parthei konnte und wollte jetzt die Streitpunkte offener hinstellen. 3) Durch Melanchthons Nachgiebigkeit war in den Verhandlungen mit den Katholiken die Schärfe der Differenz in manchen Punkten verwischt worden, so daß diese die Augsb. Conf. mit einem gewissen Scheine des Rechtes nach diesen Melanchthonschen Zugeständnissen milder deuten konnten und öfter deuteten, als sie ursprünglich und fortwährend gemeint war. Endlich waren 4) seit dem Reichstage von Augsburg 1530 mehrere Stände und Städte zu den Evangelischen neu hinzugetreten, und der Churfürst

wünschte wohl, daß auch sie durch ausdrückliche Billigung einer neuen Schrift, die nur gleichsam unter ihrer Autorität und Mitwirkung geschaffen worden, wenn auch ganz mit der Augsb. Conf. übereinstimmend, ihren Beitritt bethätigen möchten. — Es haben Einige behauptet, daß der Churfürst die Augsb. Conf. selbst für unzureichend gehalten und sie überhaupt nicht mehr so hoch geachtet habe, als früher. Wie weit aber er, wie alle evangelischen Stände davon entfernt gewesen, beweist die zu Schmalkalden selbst veranstaltete Unterschrift der Confession und Apologie.

Der Churfürst konnte nun aus den angegebenen Gründen Niemanden zweckmäßiger mit der Abfassung einer solchen neuen Grundlage zu den Unterhandlungen auf dem Concil zu Mantua beauftragen, als Luther selbst, was denn auch von seiner Seite geschah.

Am 11. December 1536 erließ er die Aufforderung zur Abfassung an Luther, wahrscheinlich mit dem Befehle, das Ganze sehr geheim zu halten, die abgefaßten Artikel selbst aber erst noch anderen Theologen zur Prüfung vorzulegen. Luther arbeitete die Artikel noch im Monate December allein aus, legte sie gegen Ende des Monats Amsdorf, Eisleben und Spalatin vor und übersandte sie den 3. Januar mit einem Schreiben durch Spalatin an den Churfürsten. Er hatte die Artikel zu Wittenberg und zwar in deutscher Sprache verfaßt. Der Churfürst bezeugte in einem Schreiben an Luther vom 7. Januar seine volle Zufriedenheit, so wie daß er die aufgestellten Artikel mit Verachtung aller Gefahr schützen und erhalten werde. Die Artikel wurden nun mit nach Schmalkalden genommen, daselbst auf dem Convente im Februar 1537 den evangelischen Ständen, wie den anwesenden Theologen vorgelegt, von allen gebilligt und von den Theologen unterschrieben. Daher haben sie nun den Namen Schmalkalder Artikel erhalten, obwohl erst später vom Jahre 1553 an. Doch müssen sie von anderen Artikeln, die sonst auch zu Schmalkalden gestellt worden sind, unterschieden werden. Denn bekanntlich sind in der Reformationszeit öfters Convente zu Schmalkalden gehalten worden. So im Jahre 1529, 1531 und 1540, auf welchem letzteren Convente z. B. Jonas, Bugenhagen, Melanchthon u. A. beauftragt wurden, Artikel zu entwerfen, um nochmals eine Vereinigung in der Lehre mit den Katholiken zu versuchen. — Im Ganzen hielt der Schmalkaldische Bund 7 Convente

zu Schmalkalden; unserer war der sechste. Daß unsere Schmalkaldischen Artikel nun nicht von den Ständen selbst unterzeichnet wurden, hatte einfach darin seinen Grund, daß man auf dem Convente sich bald dahin einigte, das Concil zu Mantua gar nicht anzuerkennen und deshalb auch nicht, wie bei der Abfassung der Artikel noch vorausgesetzt war, zu beschicken. Dennoch billigte der Churfürst die so eigentlich für ihren nächsten Zweck unnöthig gewordenen Artikel als ein erneutes Bekenntniß des reinen evangelischen Glaubens und als eine Bestätigung der Augsb. Conf. zu sehr, als daß er nicht ihre Anerkennung in dieser Geltung von der ganzen evangelischen Parthei gewünscht haben sollte. Darum wurde sie ohne Zweifel allen Ständen mitgetheilt, und wie sich aus der Unterschrift der Theologen, die der Churfürst als Zeugniß ihrer Billigung besonders gewünscht hatte, von selbst ergiebt, von den Ständen mit Beifall aufgenommen. Ein Theil der Theologen hatte übrigens schon zu Wittenberg unterschrieben, andere unterschrieben noch unterwegs, wo Spalatin mit dem Unterschriftsexemlar auf der Reise sie traf, viele zu Schmalkalden selbst. Doch waren weder von allen Städten, noch von allen Fürsten und Grafen, die ihre Gesandten da gehabt, Theologen da und auch von den Anwesenden unterzeichneten einige nicht, z. B. Bucer und die Seinen, die doch den Anhang der Schmalkaldischen Artikel, de potestate et primatu Papae, wovon später mehr, nachher mit unterschrieben. Der Grund, warum sie die Schmalkaldischen Artikel selbst nicht unterzeichneten, war übrigens kein doktrineller, sondern Bucer trug nur Bedenken, eine Schrift zu unterzeichnen, die den temporären Zweck nicht mehr hatte und gewißermaßen für Straßburg die dritte Confession geworden wäre.

Besonders merkwürdig ist nun Melanchthons Unterschrift, welche also lautete: „Ich Philippus Melanchthon halte diese obgestalte Artikel auch für recht und christlich. Vom Pabst aber halte ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind, und künftig sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, jure humano auch von uns zugelassen sei." Diese Unterschrift erregte gleich Anfangs den größten Anstoß unter den anderen lutherischen Theologen. Auch der Churfürst mißbilligte sie. Man fand darin theils eine nicht zu entschuldigende Nachgiebigkeit gegen den Pabst zum Schaden

der evangelischen Kirche, theils einen Widerspruch an sich, wie z. B. Osiander die Worte si pontifex evangelium admitteret commentirte: id est, si diabolus fieret apostolus. Und man hat gewiß, wie die Sachen historisch lagen, von dieser unpraktischen Nachgiebigkeit im Aussprechen einer jedenfalls gar nicht durchzuführenden und leicht zu mißbrauchenden Theorie nicht unrichtig geurtheilt. Wenn Köllner zu Melanchthons Vertheidigung vorbringt, daß er nur zum Besten der Kirche die Nothwendigkeit der größeren Freiheit und Selbstständigkeit derselben in ihrem Verhältniße zum Staate habe ausdrücken wollen, so ist dies doch in der Unterschrift der Artikel selbst in keiner Weise ausgedrückt.

Die Schmalkalder Artikel stehen nun, wie allgemein anerkannt, in vollkommenster doctrineller Übereinstimmung mit der Augsb. Conf. Indessen würde daraus allein noch nicht ihre Geltung als Symbol folgen. Wenn nun aber auch dieselben im Receße zu Schmalkalden nicht ausdrücklich erwähnt werden, so haben wir doch gesehen, daß sie von den Evangelischen Ständen gebilligt wurden. Die große Achtung aber, die sie alsbald erfuhren, der Gebrauch, in den sie kamen, besonders aber ihre Aufnahme in die Corpora doctrinae und in das Concordienbuch sichert ihnen vollkommen Namens der Kirche ihre symbolische Autorität.

Die Anlage und der Inhalt der Schmalkaldischen Artikel weichen von den bis dahin erschienenen Bekenntnißschriften ab, indem Luther nur die Hauptstreitpunkte, welche zwischen den Partheien unverglichen waren, hervorheben wollte und dann nur mehr beiläufig noch auf andere an sich sehr wichtige dogmatische Gegensätze eingeht. Nach der erst bei der Ausgabe von 1538 hinzugesetzten Vorrede folgen drei Theile.

Der erste Theil führt die Überschrift „Von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät." Er handelt kurz in vier Artikeln von der Dreieinigkeit und der Person Christi, nach der Lehre des Athan. Symbols. Da darüber kein Streit, bemerkt Luther, so sei nicht nöthig, genauer darüber zu handeln.

Der zweite Theil führt die Überschrift „Von den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi, oder unsere Erlösung betreffen." Er ist der Haupttheil, weil er die eigentlichen und wichtigsten Streitfragen mit den Katholiken behandelt, und die Lehren aufstellt, von denen

die Evangelischen um keinen Preis weichen wollten. Er besteht aus vier Artikeln. Artikel I handelt von der Erlösung und deren alleiniger Aneignung durch den Glauben, ohne Werke, der Grundlehre des Evangeliums. Artikel II handelt von der Messe. Die Idee des Opfers und der Verdienstlichkeit wird verworfen, der menschliche Ursprung derselben und die daraus entstandenen kirchlichen Mißbräuche nachgewiesen. In einem Anhange wird noch die Anrufung der Heiligen, als Ausfluß aus jenem Irrthume der Messe bekämpft. Artikel III handelt von den Stiften und Klöstern. Sie sollen als Erziehungsanstalten betrachtet oder ganz aufgehoben werden. Artikel IV handelt vom Pabstthum, das ganz verworfen wird. Der Pabst sei nur Hirt und Bischof von Rom, gleichen Ansehens mit allen Bischöfen und durchaus nicht jure divino das Haupt der Christenheit. Ja nicht einmal die Stellung des Pabstes, daß er sich den Concilien unterworfen und nur erwählter Regent der Kirche sei, zur größeren Einheit derselben, fromme der Kirche.

Der dritte Theil ist überschrieben „Folgende Stücke oder Artikel mögen wir mit Gelerten, Vernünftigen oder unter uns selbs handeln. Der Pabst und sein Reich achten derselben nicht viel. Denn Conscientia ist bei ihnen nichts, sondern Geld, Ehr und Gewalt ist's gar." Dieser mehr dogmatische Theil handelt in 15 Artikeln die mehr oder minder streitigen Dogmen ab. I. Von der Sünde. II. Vom Gesetz. III. Von der Buße mit einer genaueren Erörterung „von der falschen Buße der Papisten." IV. Vom Evangelio. V. Von der Taufe. VI. Vom Sakrament des Altars. VII. Von den Schlüßeln. VIII. Von der Beichte. IX. Vom Bann. X. Von der Weihe und Vocation. XI. Von der Priesterehe. XII. Von den Kirchen. XIII. Wie man für Gott gerecht wird und von guten Werken. XIV. Von Klostergelübden. XV. Von Menschensatzungen.

Der Urtext der Schmalkaldischen Artikel ist, wie schon bemerkt, der deutsche. Diesen gab Luther im Jahre 1538 selbst heraus. Er setzte die Vorrede hinzu, ließ die Unterschriften weg und machte mehrere für den Sinn allerdings irrelevante Veränderungen und Zusätze. Im Jahre 1817 hat man das eigene Handexemplar Luthers wieder aufgefunden, welches er bei der Ausgabe benutzt. Es ist von Marheineke edirt worden, Berlin 1817 in 4. — In jener ersten Ausgabe Luthers vom Jahre 1538 fehlte der Anhang de potestate

et primatu Papae. Sie wurde noch mehrere Male abgedruckt. Ebenso die neue Ausgabe Luthers vom Jahre 1543, in der gleichfalls einige, wenn auch geringere Veränderungen angebracht waren.

Das eigentliche authentische Exemplar der Schmalkalder Artikel war nun das Spalatins gewesen, das er von der Handschrift Luthers genommen, ehe sie noch mit jenen Zusätzen vom Jahre 38 versehen war und das zu Schmalkalden unterschrieben war. Es wurde im Jahre 1553 von den Weimarschen Theologen edirt. Sie ließen zuerst den Zusatz de potestate et primatu Papae mit dazu drucken, der seitdem als ein Theil der Schmalkaldischen Artikel erscheint. Diese Ausgabe ist dann öfter wieder abgedruckt und auch ins Concordienbuch von 1580 aufgenommen worden.

Den Text Luthers übersetzte Petrus Generanus, ein junger Däne, der damals in Wittenberg Theologie studirte,*) ins Lateinische und gab ihn so 1541 heraus. Veit Amerbach, damals Professor der Philosophie zu Wittenberg, schrieb eine Vorrede dazu. Doch da Amerbach später zum Katholicismus zurücktrat, so war dies wahrscheinlich Veranlassung, daß die Übersetzung Generans in der Kirche nicht zu Ehren kam. Im Jahre 1580 nahm deshalb Selnecker eine ganz neue, obgleich viel schlechtere Übersetzung ins Concordienbuch auf, die aber wesentlich verbessert in die zweite Ausgabe des Concordienbuches vom Jahre 1584 überging und so zum lat. text. vulg. der Schmalkaldischen Artikel geworden ist.

Wir haben zuletzt noch von dem Anhange der Schmalkaldischen Artikel: de potestate et primatu Papae zu handeln. Nachdem die Fürsten zu Schmalkalden beschlossen, das Concil zu Mantua nicht anzuerkennen, beschlossen sie, eine Schrift fertigen zu lassen, in welcher das Recht und ganze Wesen des Pabstthums in seinem Verhältniße zur Kirche überhaupt klar und gründlich gewürdigt würde, um eben dadurch die Stellung, die sie gegen das Concil gerade jetzt einnahmen, zu erklären und zu rechtfertigen. Luther war damals krank und daher mag es wohl zum Theil gekommen sein, daß die Abfassung Melanchthon übertragen ward. Er schrieb den Anhang gleich zu

*) Aus dem Dorfe Gennera bei Apenrade, Luthers Hausgenosse, dann Probst zu Apenrade, † 1584.

Schmalkalden selbst in lateinischer Sprache. Die ganze Schrift zerfällt in zwei Theile.

Theil I handelt von dem Pabste und zwar nach drei verschiedenen Gesichtspunkten. Zuerst wird dargethan, daß der Römische Bischof keineswegs jure divino der oberste Bischof (episcopus universalis) über alle Bischöfe sei. Dies wird aus der Schrift, wie aus der Kirchengeschichte bewiesen. — Zweitens wird dargethan, daß der Pabst kein Recht habe, über die politischen Verhältnisse der Staaten und Fürsten zu entscheiden, oder die papistische Behauptung bestritten: quod jure divino habeat utrumque gladium, hoc est, auctoritatem etiam regna conferendi et transferendi. — Drittens, daß selbst, wenn der Römische Bischof seinen Primat jure divino hätte, man ihm doch, weil er sich dessen so unwürdig gemacht, durch falsche Lehre, Grausamkeiten u. s. w. nicht nur den Gehorsam versagen dürfe, sondern daß er der Antichrist sei.

Theil II handelt de potestate et jurisdictione Episcoporum. Die Rechte des Standes, wie der Gewalt seien zwar göttlicher Anordnung, aber für alle Diener der Kirche gleich. Das Recht der Weihe sei ihnen von der Kirche übertragen und komme darum dieser zu. Dann wird noch mehreres über das faktische Unrecht und die unrechtmäßige Gewalt der päbstlichen Bischöfe hinzugesetzt und behauptet, daß auch diese keine Anerkennung von der Kirche verdienten.

Gleich auf dem Convente zu Schmalkalden selbst übersetzte Veit Dietrich diese Schrift ins Deutsche und diese deutsche Übersetzung wurde auf dem Convente selbst als officieller Text den Ständen vorgelegt und gebilligt und von den Theologen unterschrieben. Dies war wohl eine Hauptveranlassung, daß man dieselbe eine Zeit lang für den Originaltext hielt und als solchen 1580 in die erste Ausgabe des Concordienbuches aufnahm mit einer lateinischen Übersetzung des deutschen Textes Dietrichs. Indeß ward in die zweite Ausgabe 1584 der lateinische Originaltext Melanchthons aufgenommen. Es ist in neuerer Zeit ganz ausgemacht, daß nicht der deutsche, sondern der lateinische Text der Originaltext sei und daß nicht, wie man eine Zeit lang glaubte, alle zu Schmalkalden versammelten Theologen, sondern Melanchthon allein den Anhang verfaßt hat.

Die symbolische Autorität dieses Anhanges kann keinem Zweifel unterliegen. Denn nicht nur haben die Fürsten seine Abfassung anbefohlen, sondern auch die Schrift im Receß selbst anerkannt und somit gewißermaßen selbst unterschrieben. Auch die Theologen mußten sie unterzeichnen und sie ward im Receße ausdrücklich mit der A. C. und Apologie, deren Lehre sie gleichfalls ausspreche und erläutere, auf gleiche Linie gestellt. Dazu kam denn auch die Aufnahme in die Corpora doctrinae und in das Concordienbuch. Bemerkenswerth ist, daß die Fürsten damals zugleich mit eine abermalige Prüfung der A. C. und der Apologie von Seiten ihrer Theologen anbefahlen, und wenn beide vollständig noch gebilligt würden, eine wiederholte Unterschreibung derselben zugleich mit der Unterschrift des Aufsatzes Melanchthons, was denn auch geschah. Vgl. Bertram, Geschichte des symbol. Anhanges der Schmalkaldischen Artikel. Mit Zusätzen vermehrt von Riederer. Altdorf 1770.

Die Schmalkaldischen Artikel nun zusammen mit dem Melanchthonschen Anhange nehmen unter den Bekenntnißschriften unserer Kirche ihre ganz eigenthümliche Stelle ein. Sind die A. C. und die Apol. mehr thetisch, den evangelischen Glauben begründend und zum Ausbau und zur Befestigung der Kirche nach innen geeignet, so sind die Schmalkaldischen Artikel, in denen deshalb auch ganz angemessen Luthers gewaltiger Geist und kräftiger Stil herrscht, mehr antithetisch, den Gegensatz gegen den römischen Katholicismus nach außen scharf hervorhebend und deshalb besonders zur Schutzwehr und zur Befestigung der Kirche nach außen geeignet. Mit ihnen hat sich die Reformation abgeschlossen und ist die Trennung von Rom definitiv erklärt worden.

d) Die beiden Katechismen Luthers. Catechismus Lutheri uterque.

In der christlichen Urkirche war den Verhältnißen angemessen alle Katechese Vorbereitung zur Taufe. Jeder Geistliche konnte diesen Unterricht ertheilen, doch hatte man auch besondere Lehrer der κατηχούμενοι — κατηχηταὶ genannt. Zugleich gab es besondere Anstalten, in denen dieser erste Unterricht in der Religion ertheilt ward, die aber zugleich dazu dienten, mehr in wissenschaftlicher Weise Lehrer zu bilden.

Diese Anstalten hießen katechetische Schulen und die berühmteste unter ihnen war die zu Alexandria, die vom 2.—4. Jahrhundert in Blüthe stand. Den Begriff der Katechese bildete also in der ältesten Kirche vorherrschend der Unterricht erwachsener Nichtchristen als Vorbereitung zur Taufe. Der Inhalt derselben war der Sache nach der des apostolischen Symbolums, obgleich man die Formel selbst dem Täufling erst kurz vor der Taufe bekannt machte. Zugleich beherrschte den Unterricht mit die apologetisch-polemische Rücksicht auf Judenthum und Heidenthum. Daher haben denn auch die Unterweisungsschriften aus jener Zeit einen wesentlich verschiedenen Charakter, als der der späteren Katechismen ist. Es gehören besonders hierher Gregor Nyssenus ὁ λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, mehr eine dogmatisch-polemische Abhandlung, den Lehrern bestimmt, zu zeigen, wie sie das Christenthum gegen Juden, Heiden und Ketzer vertheidigen müßten. Cyrillus Hierosolymitanus Catecheses XVIII (dazu noch eine Pro-Catechesis und fünf mystagogische Catechesen), den Täuflingen bestimmt, doch in der bezeichneten Weise gehalten. Augustin de catechizandis rudibus. Aus dieser letzteren Schrift geht deutlich hervor, wer eigentlich die Katechumenen waren, Geschäftsleute, Gelehrte, Grammatiker u. s. w. — So war die Beschaffenheit der Katechese vom 1.—6. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung.

Als dann nicht mehr so viel Erwachsene übertraten, die allgemein verbreitete Kindertaufe andere Einrichtungen herbeiführte, die Stürme der Zeit die Vernachlässigung des religiösen Unterrichts zur Folge hatten und die Ausbildung der Hierarchie äußeren Ceremoniendienst an die Stelle christlicher Erkenntniß und eines lebendigen Glaubens setzte: da mußte natürlich auch die alte Form und Beschaffenheit der Katechese sich ändern. Es mußte nun bald eine große Anzahl in der Kindheit getaufter, aber niemals unterrichteter, also roher und unwissender Christen sich bilden. So trat die Nothwendigkeit eines Volksunterrichtes ein, sowohl für die jüngeren Christen, als die Erwachsenen (die Kinder, wie die Einfältigen). Vorläufig begnügte man sich damit, die Verpflichtung zur Ertheilung des nöthigen christlichen Unterrichts an die Kinder den Pathen (Susceptores, Sponsores) zuzuweisen. Daher finden sich nun besonders im 6. und 7. Jahrhundert mehrere Concilienbeschlüsse, welche den Pathen die Kenntniß und das Hersagen der oratio dominica

und des Symbolum zur Pflicht machen und den Geistlichen einschärfen, das Volk zur Erlernung dieser Formeln zu ermahnen. So waren eigentlich die Pathen an die Stelle der früheren Katechumenen getreten und wurden nun selbst Catechumeni oder Competentes genannt. Es war nun aber natürlich auch das Bedürfniß nach Schriften vorhanden, in denen jene Hauptstücke des Glaubens, um sie auch dem Verständniß des Volkes nahe zu bringen, für dasselbe erläutert wurden. So entstanden die eigentlichen Katechismen. Carl der Große erkannte die Wichtigkeit des religiösen Unterrichts und wirkte ernstlich auf die Förderung desselben hin. Er und Ludwig der Fromme erließen Verordnungen über den katechetischen Volksunterricht, sowohl in der lingua romana rustica (Bauernlatein, d. h. romanisch, rhätisch, französisch, baskisch, provenzalisch, u. s. w.) als auch in der lingua theodisca (d. h. in der fränkischen, alemannischen, suevischen u. s. w. Mundart). Die ersten deutschen Katechismen traten im 8. und 9. Jahrhundert auf, nämlich der von Kero, einem St. Galler Mönch, der schon vor Karl d. Gr. um 720 ein deutsches Symbolum und eine Erklärung des Vaterunsers schrieb; und der berühmte Weissenburger Katechismus, wahrscheinlich von Otfried, einem Weissenburger Mönch, Schüler von Rabanus Maurus, der auch Verfasser der poetischen Evangelien-Paraphrase in deutscher Sprache ist, im 9. Jahrhundert verfaßt. Der Inhalt dieses Weissenburger Katechismus ist folgender: 1. Das Vaterunser und dessen Erklärung. 2. Die peccata criminalia, d. h. die zur Hölle führen. 3. Das Symbolum Apostolicum. 4. Das Symbolum Athanasii. 5. Das Gloria in excelsis Deo.

Im 10. und 11. Jahrhundert nahm mit der zunehmenden Barbarei auch die christliche Erkenntniß im Volke ab und damit auch die Katechese. Indessen schrieb auch um diese Zeit Notker Labeo (s. g. wegen seiner großen Lippen zu unterscheiden von Notk. Balbus und von Notker pictor) († 1022) nicht nur eine Paraphrase des Psalters, sondern auch eine Erklärung des Vaterunsers und des Apost. Symb.

Während der Zeit der Scholastik vom 12.—15. Jahrhundert hob sich zwar Theologie und Philosophie, aber der populäre Religionsunterricht kam in Verfall. Die Institutiones Novitiorum von Hugo de St. Victore, Abälards Erklärungen des Decalogs, der orat. domin. und des Symb. Apost. und ähnliche Schriften v. Petr. Lombardus,

Thom. de Aquino u. A. waren mehr für die Geistlichen als für das Volk berechnet und keine eigentlichen Katechismen. Auch die Mystiker leisteten nichts für die Katechese, und nur Gerson empfahl in seiner Schrift de parvulis trahendis ad Christum und übte selbst den Jugendunterricht.

Dagegen bewiesen sich für denselben in diesen Jahrhunderten besonders die Gegner des Pabstthums thätig. So schon die Albigenser und Waldenser, deren Entstehung gegen Ende des 12. Jahrhunderts fällt. Sie hielten sehr viel auf Katechese und es sind uns auch noch Katechismen der Waldenser erhalten, in denen zuerst die Fragform erscheint. Desgleichen Wiclef, † 1387, und seine Anhänger. Wir besitzen noch einen Katechismus Wiclevianus, auch Pauper rusticus betitelt, der nebst anderen Paränesen und ascetischen Abhandlungen auch die Expositio Symb. Apost., Decalogi und orationis dominicae enthält. Auch Huß schrieb, wie man sagt, im Gefängniß zu Costnitz eine Erklärung des Symbolums, des Dekaloges und des Vaterunsers. Indeß ist dieselbe mehr eine Anleitung für Lehrer, wie das Volk darin zu unterrichten sei, als ein Katechismus für das Volk.

Besonders ward aber die Katechese von den Anhängern Huß's, den böhmischen Brüdern, Nachkömmlingen der Hussiten (eine besondere Sekte in Böhmen, Mähren, Polen, entstanden 1457 aus den Parteien der Calixtiner, aber auch der Taboriten) gepflegt und bei ihnen erschien schon lange vor Luther ein vollständiger Katechismus so, wie ihn Luther dann für seine Zwecke aufstellte. Die Hauptstücke dieser von ihnen auch schon Katechismen genannten Schriften sind regelmäßig folgende: 1. Der Dekalog. 2. Das Apost. Symb. 3. Das Vaterunser. 4. Die Lehre von den Sakramenten. 5. Die Haustafel.

Das große Bedürfniß nach christlichem Volksunterrichte erkannte Niemand stärker als Luther. Deshalb suchte er auch schon von Anfang an zur Befriedigung desselben zu wirken. Schon vom Jahre 1518 an gab er populäre Schriften für das Volk heraus. Diese enthielten schon meist Erklärungen der einzelnen Stücke des Katechismus. Ja im Jahre 1520 stellte er schon den Dekalog, das Symbolum und das Vaterunser zusammen, und man könnte diese Schrift wohl den ersten Katechismus Luthers nennen. Doch auch andere Männer der Reformationszeit nahmen sich in Liebe des unwissenden und ver-

wahrloseten Volkes an und so waren schon vor Luthers Katechismus mehrere ähnliche Schriften, z. B. ein Katechismus von Rurer und Althammer 1528 erschienen. Wie dringend das Bedürfniß eines ächten Volkskatechismus sei, sprach Luther besonders schön im Jahre 1526 in der Vorrede zur deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes aus: „Wohlan, in Gottes Namen. Ist aufs erste im deutschen Gottesdienst ein grober, schlechter, einfältiger, guter Katechismus vonnöthen. Katechismus aber heißt ein Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wollen, lehret und weiset, was sie gläuben, thun, lassen und wissen sollen im Christenthum, daher man Catechumenos genannt hat die Lehrjungen, die zu solchem Unterricht angenommen waren, und den Glauben lernten, ehe denn man sie taufete. Diesen Unterricht oder Unterweisung weiß ich nicht schlechter oder besser zu stellen, denn sie bereits ist gestellet vom Anfang der Christenheit, und bisher blieben, nämlich die drei Stücke: die zehn Gebote, der Glaube und das Vaterunser. In diesen dreien Stücken stehet es schlecht und kurz fast alles, was einem Christen zu wissen noth ist. — — — Und lasse sich hie niemand zu klug dünken und verachte solch Kinderspiel. Christus, da er Menschen ziehen wollte, mußte er Mensch werden. Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden."

Die eigentliche Veranlassung zur Abfassung der Katechismen gab nun aber bekanntlich Luthern die Kirchenvisitation, welche in Sachsen vom Jahre 1527—1529 gehalten wurde. Da lernte er erst recht die klägliche Unwissenheit und Rohheit nicht nur der Laien, sondern auch der Geistlichen kennen. So beschloß er denn, der Noth seines Volkes sich erbarmend, am Ende des Jahres 1528 einen Katechismus für dasselbe zu verfassen. Alsbald brachte er auch diesen Entschluß zur Ausführung. Denn noch in der ersten Hälfte des Jahres 1529 veröffentlichte er einen Katechismus in doppelter Form, in einer ausführlicheren und einer kürzeren, der große und der kleine Katechismus genannt und zwar in deutscher Sprache verfaßt. Man hat gefragt, welcher von beiden zuerst gefertigt und herausgegeben sei, und es haben sich darüber zwei geradezu entgegengesetzte Meinungen gebildet. Nach der einen, eine Zeit lang gewöhnlichen Meinung, die sich bei Rechenberg, Carpzov, Salig und Pipping findet, ist der kleine im Januar, der große im October verfaßt, nach der anderen, der Fabricius,

Seckendorff, Walch, Baumgarten, Hase u. a. zugethan sind, ist der größere vom Januar an gearbeitet und erst im Oktober der kleinere von Luther hinzugefügt. Am richtigsten scheint aber die von Köllner a. a. O. S. 490 aufgestellte Ansicht, welche zugiebt, daß der große Katechismus früher als der kleine erschienen, die ganze Sache aber folgender Maßen darstellt: Noch während der Visitation ging Luther ungefähr im December 1528 schon an die Ausarbeitung des Katechismus und hatte zuerst nur die Absicht, eine Form zu liefern und zwar die des großen, und arbeitete diesen von December bis zu Ende März. Die Arbeit sollte zuerst allen Bedürfnissen genügen; sie wurde ihm aber unter der Hand ausführlicher, und er fand sie selbst für das rohe Volk, wie er es auf der Visitation kennen gelernt, und die Kinder nicht recht passend. Darum faßte er nun, wohl noch während der Beendigung des größeren Katechismus, den Gedanken, eine kleinere Form zu fertigen, und dachte sich das Verhältniß beider so, daß der kleinere von den Pfarrherren beim ersten Unterricht des Volks und der Kinder gebraucht werden, der größere aber sowohl zur besseren Belehrung der Geistlichen selbst, als des Volkes in den Händen der Geistlichen dienen sollte. Darum schrieb er in einer zweiten Ausgabe des größeren eine Vorrede an die Geistlichen und verwies in dem kleineren auf den größeren. Aber auch der kleine Katechismus erschien schon im Sommer 1529, da sich schon im September lateinische Übersetzungen davon finden, doch sicher nicht vor dem Juli.

Was nun Ökonomie und Inhalt der Katechismen betrifft, so hat Luther, wie schon die oben angeführte Stelle zeigt, keine Neuerung vornehmen, sondern nur die Ordnung und Weise der wahren Kirche wiederherstellen wollen. Wie sehr die damalige Katechese der Läuterung bedurfte, zeigt ein katholischer Katechismus vom Jahre 1494, der 37 Stücke enthält, darunter, außer dem Ap. Symb., dem V. U. und seiner Erklärung, auch ein Ave Maria und dessen Erklärung; ferner: unserer lieben Frauen sieben liebliche Freuden hier auf Erden und unserer lieben Frauen sieben geistliche Freuden im Himmel u. dgl. m. Es bestehen aber die Katechismen Luthers bekanntlich aus fünf Hauptstücken: dem Decalog, dem Ap. Symbolum, dem Vaterunser, der Taufe und dem Abendmahle. Die drei ersten Hauptstücke fand Luther im allgemeinen Gebrauche vor, und die beiden Sakramente nahm er

aus dem Katechismus der böhmischen Brüder herüber, wenigstens war derselbe historisch erweislich ihm vor der Abfassung seines eigenen Katechismus bekannt. Mit Recht bemerkt Köllner, „daß man fälschlich glaube, dem großen Reformator etwas zu entziehen, wenn man zugeben müsse, daß er jene Zusammenstellung schon vorgefunden. Denn wer wolle richten, wie hoch sein Verdienst stehe, daß er mit freiem Geiste den Werth und die Nothwendigkeit jener Stücke erkannt hat. Namentlich hat er die beiden Sakramente erst für den kirchlichen Katechismus zur allgemeinen Geltung gebracht. Die Art aber, wie er dann die Auslegung und damit den eigentlichen Katechismus schuf, sei ganz das Werk seines Geistes, und er daher immer mit Recht der Vater des Katechismus zu nennen, besonders wenn man darauf sehe, was er durch den kleinen Katechismus für die Katechese in der Kirche gewirkt. Dazu komme, daß der Katechismus der böhmischen Brüder nicht nur überhaupt mehr, sondern gar manche Lehre enthielt, die Luther und Melanchthon nicht billigten, so daß Luther eben nur durch ihn mit darauf geführt wurde, die fünf Hauptstücke aufzustellen, die Herrlichkeit der Ausführung aber ganz seinem Genius verdankt werde."

Es haben nun aber die Formen der Katechismen Luthers, obgleich jene fünf Hauptstücke die bleibende Substanz bildeten, mannigfach gewechselt. Weniger die des großen Katechismus, zu dem nur später die große Vorrede an die Geistlichen, die vor der kleinen ursprünglichen steht, von Luther hinzugesetzt ward, sowie die Vermahnung zur Beichte, welche als Anhang dem großen Katechismus hinzugefügt ist und von Luther selbst, nicht, wie mehrere behauptet, von Bugenhagen herrührt. In die authentische Ausgabe des Concordienbuches nahm man zwar beide Vorreden auf, aber nicht die „Vermahnung". Doch wurde sie in anderen Abdrücken zugelassen und ihre Aufnahme besonders von Martin Chemnitz gefordert.

Bei dem kleinen Katechismus kann man drei Hauptformen unterscheiden, die, abgesehen von manchen Abweichungen in der Ausführung und anderen mehr untergeordneten Punkten besonders in Hinsicht auf die Bestandtheile von einander abweichen.

Erste Form. 1. Vorrede. 2. 5 Hauptstücke. 3. Morgen- u. Abendsegen. 4. Tischgebete. 5. Haustafel.

Zweite Form. 1. Vorrede. 2. die fünf Hauptstücke. 3. Morgen- und Abendsegen. 4. Tischgebete. 5. die Haustafel. Dann folgen als Anhänge: 6. das Traubüchlein. 7. das Taufbüchlein und 8. eine kurze Weise zu beichten für die einfeltigen, dem Priester.

Dritte Form. 1. Vorrede. 2. die fünf Hauptstücke mit der neuen Beichtform vor dem Abendmahl (diese ist von jener ersten Beichtformel sub Nr. II ganz verschieden) 3. der Morgen- und Abendsegen. 4. die Tischgebete. 5. die Haustafel. 6. das Trau- und 7. das Taufbüchlein.

Diese Form wurde dann die stehende, so ward er am meisten gedruckt, so in das Corpus Thuringiense und in die erste Ausgabe des Concordienbuches von 1580 aufgenommen.

Den eigentlichen Kern und wesentlichen Bestandtheil des Katechismus bildeten nun aber die fünf Hauptstücke, obgleich auch alle bisher genannten Anhänge, nämlich der Morgen- und Abendsegen, die Tischgebete, die Haustafel, das Tauf- und Traubüchlein entschieden von Luther selbst herrühren. Das Trau- und Taufbüchlein ward in späteren Ausgaben des Concordienbuches aus Rücksicht auf Churpfalz, wo man an dem Exorcismus Anstoß nahm, weggelassen, weshalb die symbolische Autorität dieser beiden Anhänge als zweifelhaft betrachtet werden kann.

In vielen späteren kleinen Katechismen aber, ungefähr vom Jahre 1564 an, besonders in Sachsen, findet man noch ein eigenes sechstes Hauptstück: von der Absolution oder dem Amte der Schlüssel, das zwischen Taufe und Abendmahl eingefügt ist, aber doch gewöhnlich das sechste Hauptstück heißt. Man hat dasselbe verschiedenen Verfassern zugeschrieben, zum Theil Luther selbst, wie in neuerer Zeit wieder Hase in den Prolegomenen seiner Ausgabe der symbolischen Bücher, zum Theil Brenz u. A., eine Zeit lang meistens dem Knipstrov, Superintendent in Pommern. Diese letztere Ansicht hat auch das Meiste für sich, indem nicht nur historisch erweislich ist, daß Knipstrov die Aufnahme dieses Stückes in den Katechismus vorschlug und die Aufnahme in Pommern und von da aus wahrscheinlich dann auch in anderen Ländern erfolgte, sondern eine Nachricht freilich erst vom Jahre 1697 ausdrücklich besagt, daß er der Verfasser sei. Im Ganzen mag nur so viel gesagt werden können, daß, wie es am wahrscheinlichsten ist, daß Knipstrov der Verfasser dieses sogenannten sechsten Hauptstückes

ist, so am unwahrscheinlichsten, daß Luther selbst es verfaßt haben sollte. Da dasselbe übrigens weder in die Corpora doctrinae noch in das Concordienbuch aufgenommen war, so hat es keine symbolische Autorität.

Außerdem findet sich endlich in späteren Ausgaben des Katechismus noch ein besonderes Stück mit dem Titel: „Etliche christliche Fragestücke mit iren Antworten für die, so zum Sakrament gehen wollen. Durch Dr. Martin Luther auff's einfeltigst gestellet." Sind dieselben auch, wie wohl nicht zu bezweifeln, von Luther selbst, so sind sie doch nicht zum Katechismus gehörig, nicht ins Concordienbuch aufgenommen und deshalb nicht symbolisch.

Beide Katechismen, sagten wir, waren von Luther in deutscher Sprache geschrieben. Es wurden nun aber sehr bald Übersetzungen derselben veranstaltet. Schon den 15. Mai 1529 erschien die erste lateinische Übersetzung des großen Katechismus von Lonicer. Ihr folgte am 1. Juli die von Opsopoeus, welche dann, obwohl mit einigen Veränderungen, von Selnecker in das Concordienbuch aufgenommen wurde. Beide Übersetzungen sind übrigens treu und gut lateinisch.

Noch viel öfter ist begreiflicher Weise der kleine Katechismus übersetzt worden. Noch im Jahre 1529 erschienen zwei lateinische Übersetzungen, die eines Anonymi, und die unter Luthers Wissen und Billigung von Sauermann verfaßte. Diese Übersetzung des Johannes Sauromannus, Canonicus zu Breslau, scheint mit Abänderungen in das Concordienbuch aufgenommen worden zu sein und die ältere, von Hase wiederholte Ansicht, daß Lonicer oder Justus Jonas der Verfasser dieser Übersetzung des Concordienbuches sei, weniger begründet. Außer jenen beiden erschienen aber in den folgenden Jahren noch mehrere andere lateinische Übersetzungen, welche aber nicht gleiche Bedeutung erlangt haben. Man trieb den kleinen Katechismus auf den gelehrten Schulen ganz lateinisch.

Außerdem ist der kleine Katechismus Luthers in das Griechische, Hebräische, Arabische und Syrische übersetzt worden, und man fertigte Polyglotten desselben in den genannten Sprachen.

Viel zahlreicher sind nun noch die Übersetzungen in lebende Sprachen. Er erschien sogleich auch in den anderen deutschen Dialekten und wurde allmählich in fast alle lebenden Sprachen übersetzt, so daß

er nächst der Bibel selbst wohl die größte Verbreitung unter allen Büchern erlangt hat.

Es ist nun aber der große wie der kleine Katechismus unzählige Mal gedruckt worden, so daß es unmöglich ist, ein Verzeichniß aller Ausgaben anzufertigen. Am häufigsten ist die Form, welche im Concordienbuche auftritt, wiederholt worden, oft auch mit mancherlei Zusätzen und Anhängen je nach den Ansichten und Bedürfnissen der verschiedenen Lehrer und Länder.

Obgleich nun Luther die Katechismen privato consilio verfaßt hatte, so führten sich doch diese Lehrbücher wegen ihrer Trefflichkeit alsbald von selbst in den Kirchen, wie in den Schulen, ja auch zum häuslichen Gebrauche ein. Ebenso wurden sie aber auch in die Corpora doctrinae und in das Concordienbuch aufgenommen und ihnen dadurch ihre symbolische Autorität vollständig gesichert.

In den Corporibus doctrinae stellte man die Katechismen vor alle übrigen lutherischen Symbole nach den öcumenischen, indem man auf die Zeitfolge der Abfassung der einzelnen Schriften Rücksicht nahm. In dem Concordienbuche aber setzte man sie nach den Schmalkaldischen Artikeln, weil man in einer öffentlichen, Namens der Kirche gemachten Zusammenstellung der Symbole den öffentlichen, Namens der Kirche verfaßten, den Vorrang geben wollte.

Den schon vorhandenen Gebrauch bestätigte in den meisten Ländern der höherer Seits erfolgende Befehl öffentlicher und allgemeiner Einführung, und so sehr in den Zeiten des Unglaubens und Abfalls von Gottes Wort eine Verkennung, Verunstaltung und Verdrängung des lutherischen Katechismus eingetreten ist, so fängt man mit dem wieder auflebenden Glaubensleben in der protestantischen Kirche neuerdings wieder allerorts an, aufs Neue einzusehen, daß derselbe eine bisher unersetzte und wohl an sich unersetzliche Grundlage des evangelischen Volksunterrichtes bilde. — Übrigens erschienen auch noch in der Reformationszeit nach Luthers Katechismen noch viele andere von anderen Verfassern, unter welchen der bekannteste, beste und nach Luthers Katechismen am meisten gebrauchte der von Brenz war. Doch seit der Aufnahme der lutherischen in das Concordienbuch und ihrer gebotenen öffentlichen Einführung wurden nur sie gebraucht und erklärt und es finden sich von da an selten ganz neue Katechismen.

So wie unzählige Ausgaben, so giebt es auch eine sehr große Anzahl von Erklärungen der Katechismen, theils dogmatischer, theils erbaulicher, theis historischer Art. Vgl. Köllner S. 473 und 515.

Aber auch an Gegnern hat es den lutherischen Katechismen nicht gefehlt, so daß Langemack in seiner katechetischen Historie Th. II ein eigenes Capitel (C. VII) unter der Überschrift hat: Von den Verächtern des Katechismi. Nicht nur die älteren und neueren Gegner fester Lehrbestimmungen und Symbole haben ihre Angriffe auch gegen die Katechismen gerichtet, sondern die letzteren waren auch von Anfang an wegen des großen Einflußes, den sie zur Beförderung und Befestigung der Reformation unter dem Volke übten, besonders den Katholiken zuwider. Vor dem Katechismus des Jesuiten Canisius finden sich zwei merkwürdige Edikte abgedruckt, das eine von Philipp von Spanien vom 16. December 1557, worin es heißt: Certum est, adversarios summam semper dedisse operam, ut incautam juventutem, quae per aetatem a felle sibi praecavere male posset, subornatis ac didacticis Catechismorum doctrinis inescarent, variis, novis, inauditis animos eorum captantes, ac opinionibus seducentes, qui altius inserti jam profundis actis radicibus aegre exstirpari ab adultis queunt. Quare operae pretium videbatur, nostrorum hominum animos, quasi salubri antidoto orthodoxo ac pio Anticatechismo praemunire. — Das andere Edikt von Ferdinand I. vom 10. December 1560 lautet: Inter hos libellos, quorum ingens ubique proventus est, non parum virium ad religionem evertendam habent catechismi (sic enim appellant), qui saepe tum brevitatis, tum verborum et methodi specie commendati egregie fallunt et imperitam illam nobilemque juventutem veritatis sinceritati natam graviter vitiant atque corrumpunt. Dum enim ex istorum libellorum lectione venenum ipse dulcedine blandum simplicibus et incautis sumendum ponebatur, priusquam id sentiant, eorum animi novis et pestiferis opinionibus, quas evellere postea sit difficillimum, depravantur. Unde fit, ut eo doctrinae fermento semel infecti catholicae fidei et sanctae matris ecclesiae dogmata et instituta veneranda negligant, fastidiant, atque nonnumquam etiam per contemtum oppugnent. Doch

nicht mit allerhand Schmähungen ließen sich die Katholiken begnügen, sondern sie fertigten sogar aus Luthers früheren Schriften, ehe sich seine theologische Ansicht von allen Irrthümern des Katholicismus gereinigt hatte, einen angeblichen Katechismus Luthers, in welchem mit bloßen Aussprüchen von ihm selbst die Lehre der katholischen Kirche vorgetragen und gerechtfertigt wurde. Die Schrift führt den Titel: Der kleine Katechismus für die gemeine Pfarrherren und Prediger, gemehret und gebessert, aus D. Mart. Lutheri Schriften und Büchern zu Wittenberg gedruckt — 1587 ohne Angabe des Druckorts und Herausgebers. Dieser Katechismus wurde sehr oft gedruckt und fast bei jeder Ausgabe erschienen Schriften der Lutheraner dagegen. Aber auch die Kryptocalvinisten ließen sich einen ähnlichen jesuitischen Kunstgriff zu Schulden kommen, indem sie in dem berüchtigten Wittenberger Katechismus den Katechismus Luthers verfälschten, um dadurch ihren Meinungen Eingang ins Volk zu verschaffen, was natürlich große Bewegungen in der Kirche hervorrief.

Was nun endlich die kritische Beschaffenheit des Textes der Katechismen betrifft, so haben wir für den deutschen Text des großen Katechismus noch die editio princeps selbst. Es ist, vielleicht von einzelnen ganz unerheblichen Abweichungen abgesehen, derselbe, der dann auch in das Concordienbuch aufgenommen worden ist. Für den lateinischen Text des großen Katechismus kann natürlich nicht vom Originale die Rede sein. Der von der Kirche öffentlich angenommene ist kein anderer, als der des Concordienbuches.

Die editio princeps des kleinen deutschen Katechismus ist nach der gewöhnlichen Ansicht nicht mehr vorhanden. Vgl. jedoch Harnack, Der kleine Katechismus Dr. Martin Luthers in seiner Urgestalt. Kritisch untersucht und herausgegeben. Stuttgatt. 1856. Doch hat die Auffindung derselben kein kirchliches, höchstens ein wissenschaftlich-kritisches Interesse. Der vom Concordienbuch aufgenommene Text muß auch hier als der normale gelten, weil er ein Abdruck derjenigen Form des kleinen Katechismus ist, die Luther noch selbst veranstaltet und die von da ab die stehende ward. Auch was den lateinischen Text betrifft, hat natürlich nur die vom Concordienbuch aufgenommene Übersetzung kirchliche Autorität.

Wir schließen die Einleitung in die lutherischen Katechismen mit den Worten des Mattheſius, in seinem Leben Luthers, in Predigten verfaßt: „Wenn Dr. Luther," sagt er, „in seinem Lauff sonst nichts guts gestifftet und angerichtet hätte, denn daß er beide catechismos in Häusern, Schulen und auff den Predig-Stuhl, und das Gebet für und nach dem Essen und wenn man schlafen gehet und aufstehet, wieder in die Häuser gebracht, so könnte ihm die ganze Welt das nimmermehr genugsam verdanken, oder bezahlen." Andere Zeugniße über Luthers Katechism. s. bei Müller in der Ausgabe der symbol. Bücher. Hist.-theol. Einleitung p. XCII.

e) Die Concordienformel. Formula Concordiae.

Die Nachweisung der hierher gehörigen Literatur s. bei Köllner S. 523 und 524. Wir erwähnen hier nur folgende besonders wichtige und berühmt gewordene Werke, nämlich:

Rud. Hospiniani Concordia discors h. e. de origine et progressu formulae Bergensis liber unus. In quo, quae libro Concordiae continentur, Sacrae scripturae, orthodoxis Symbolis, Antiquitati puriori ipsique etiam Augustanae Confessioni repugnantia, Contradictiones item, Condemnationes et modus agendi in ecclesia Christi hactenus inusitatus — Christiano lectori ob oculos ponuntur. Ex actis tum publicis tum privatis etc. Tig. 1607. Genev. 1678. Dagegen erschien

Leonh. Hutteri: Concordia concors de origine et progressu Formulae Concordiae etc. . . . . Hospiniani convicia, mendacia et manifesta crimina falsi deteguntur ac solide refutantur ex actis publicis etc. Vitemb. 1614. f. 1621. 4. Lips. cum praef. Val. Alberti 1690. 4.

Das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Principes von Dr. G. Thomasius. Nürnberg 1848.

Die Veranlassung zur Abfassung der Concordienformel gaben die Streitigkeiten, welche zum Theil schon zu Luthers Lebzeiten angeregt, mit besonderer Heftigkeit nach seinem Tode innerhalb der lutherischen Kirche selbst ausbrachen. Es waren da besonders folgende Punkte zur

Frage gekommen: I. Von der Erbsünde. Flacius, Professor zu Jena, ließ sich auf dem Colloquium zu Weimar 1560 mit Victorin Strigel in der Hitze des Streites zu der Behauptung hinreißen, die Erbsünde sei kein Accidens im Menschen, sondern sei nach dem Sündenfalle Substanz und Wesen desselben. Er ward von seiner Professur entlassen, vertheidigte aber jenen Satz hartnäckig bis an seinen Tod 1575 zu Frankfurt, besonders in dem zweiten Theile seiner clavis scripturae sacrae 1567. Er fand viele und zum Theil bedeutende Anhänger. II. Vom freien Willen. Veranlassung zu Streitigkeiten über diesen Punkt gab Melanchthon. Schon im 18. Artikel der Conf. Variata hatte er Ausdrücke gebraucht, die eine Mitwirkung des natürlichen freien Willens des Menschen zu seiner Bekehrung anzudeuten schienen, später aber rechnete er entschieden den menschlichen freien Willen unter die Ursachen der Bekehrung. Er lehrte, daß zwar der heilige Geist den Anfang der Bekehrung machen müsse, dann aber der freie Wille des Menschen mitwirken könne (Synergismus). Dem Melanchthon stimmten Major, Eber, Crell zu Wittenberg, Pfeffinger zu Leipzig, besonders aber Victorin Strigel zu Jena bei. Hierüber gerieth aber Strigel mit Flacius in Streit, welcher letztere dann seinerseits in das entgegengesetzte Extrem verfiel. Als Gegner Strigels traten besonders Heßhusius, Wigand, Amsdorf und die Mansfelder Theologen auf, während die Wittenberger Theologen, besonders Stössel ihn unterstützten. III. Von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Es entstand die Frage, nach welcher Natur Christus unsere Gerechtigkeit sei? In der Beantwortung derselben thaten sich zwei Extreme hervor, a) daß Christus allein nach der Gottheit unsere Gerechtigkeit sei, wenn er durch den Glauben in uns wohnet — hominem, qui justificetur, non modo justum declarari, verum etiam per Christum, cujus natura divina ei quasi infundatur, justum fieri. Dies war die Lehre, welche Andr. Osiander, der erste lutherische Prediger zu Nürnberg, von da entlassen, weil er das Interim nicht annehmen wollte, darauf Professor und Prediger zu Königsberg vom Jahre 1549 an vortrug. Auch von der Buße und dem Ebenbilde Gottes hatte er eigenthümliche Ansichten 1554. Seine Gegner: zuerst besonders Stancarus, dann Mörlin, Melanchthon, Flacius, Menius und Chemnitz.

b) Christus sei unsere Gerechtigkeit vor Gott allein nach der menschlichen Natur. Diese Lehre ward von Stancarus aufgestellt. Franciscus Stancarus aus Mantua, 1551 Professor der hebr. Sprache zu Königsberg, sollte zuerst den Streit zwischen Osiander und den übrigen Theologen beilegen. Da er aber nichts ausrichten konnte, trat er zu den Gegnern Osianders über und verfiel im Eifer des Gegensatzes auf den entgegengesetzten Irrthum. Er fand keinen Anhang, sondern nur heftigen Widerspruch, ging wieder nach Polen, wo er vor seiner Berufung nach Königsberg das Hebräische gelehrt hatte und † daselbst 1574. IV. Von den guten Werken. Die Streitfrage bewegte sich um den Nutzen oder Schaden der guten Werke zur Erlangung der Seligkeit. Auch hier traten zwei extreme Gegensätze auf: a) Bona opera necessaria esse ad salutem. Diesen Satz stellte Georg Major auf, geb. 1502 zu Nürnberg, bekleidete verschiedene Stellen an verschiedenen Orten, und stand auch als Professor der Theologie zu Wittenberg, † 1574. Schon Melanchthon hatte früher den Satz ausgesprochen, daß die guten Werke zur Seligkeit nöthig seien, er wurde aber erst verdächtig, als er des Interims wegen bestätigt ward. Major fing aber gerade jetzt an, den bestrittenen Satz zu urgiren. Ihm trat besonders Justus Menius bei und es wurden über den Gegenstand mehrere Streitschriften gewechselt. b) Bona opera perniciosa esse ad salutem. Zu diesem Satze wurde Nicolaus von Amsdorf, geb. 1483, ebenfalls verschiedene Stellen bekleidend, längere Zeit Prediger in Magdeburg, † zu Eisenach 1565 im Eifer des Gegensatzes gegen Major geführt. — V. Vom Gesetz und Evangelium. Streitpunkt: vom Unterschiede des Gesetzes und des Evangeliums und dem Verhältniße beider zur Buße, d. h. ob das Evangelium nicht sei allein eine Gnadenpredigt, welche Vergebung der Sünden verkündige, sondern auch eine Buß- und Strafpredigt, welche den Unglauben strafe, der im Gesetze nicht gestraft werde. Dies der sogenannte antinomistische Streit, dessen Urheber J. Agricola war, geb. 1492 zu Eisleben, daher gewöhnlich Magister Eisleben genannt, Rector und Prediger zu Eisleben, dann in Frankfurt a. M., dann in Wittenberg, zuletzt Hofprediger in Berlin, † 1566. Auch ihm gab Melanchthons Ausdrucksweise Veranlassung zu seiner Behauptung die er schon 1537 in Wittenberg aufstellte, „die Buße müße nicht aus

dem Gesetze oder dem Decaloge, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium gelehrt werden." Er ward damals schon von Luther zurechtgewiesen, erneuerte aber doch später seine Behauptung. Mit diesem Streite hängt eng der folgende zusammen, der gleichfalls einen Theil der antinomistischen Streitigkeiten bildete. Nämlich VI. Vom dritten Brauch des Gesetzes. Streitpunkt: ob auch bei den wiedergeborenen Christen das Gesetz (als eine Predigt der Zucht und Strafe für die Sünde und Regel der Pflichten) zu treiben sei? Man hatte in der Kirche mit Recht einen dreifachen Gebrauch des Gesetzes unterschieden, a) (usus) politicus s. civilis, quatenus externo hominum timore externam quandam disciplinam retinet. b) elenchticus s. paedagogicus, quatenus interno Dei terrore ad miseriam agnoscendam fidemque impetrandam peccatorem ducit. c) didacticus, normativus s. tertius, quatenus docendo renatorum vitam regit. Während nun die gröberen Antinomer allen Gebrauch des Gesetzes verwarfen, gaben einige ihrer Anhänger, auch einige Philippisten, die beiden ersten Arten seines Gebrauches zu, bestritten aber den dritten Gebrauch für die Wiedergeborenen. VII. Vom heiligen Abendmahl Christi. Den Streitpunkt bildeten die bekannten Gegensätze zwischen Luther eines, und Zwingli und Calvin anderen Theils, deren Lehren in der lutherischen Kirche Anhänger gefunden hatten. (Cryptocalvinismus.) — Viele lutherische Theologen, besonders zu Wittenberg und Leipzig, aber auch am Hofe des Churfürsten selbst, waren Anhänger Calvins und suchten ihre Lehren durch mancherlei verwerfliche Täuschungskünste auszubreiten, bis der Churfürst, von ihrer Unredlichkeit überzeugt, sie gänzlich unterdrückte. Mit diesen cryptocalvinistischen Streitigkeiten hängt nun wieder der folgende Streit eng zusammen. Nämlich VIII. Von der Person Christi. Der Streitpunkt war der, ob die göttliche und menschliche Natur, um der persönlichen Vereinigung willen, realiter, d. i. mit That und Wahrheit, in der Person Christi, wie auch derselben Eigenschaften, mit einander Gemeinschaft haben und wie weit sich solche Gemeinschaft erstrecke? d. h. ob die persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo ein solches Verhältniß beider Naturen bedinge, daß die Eigenschaften der einen (ohne der eigenen Selbstständigkeit zu schaden) an die andere übergehen? — Luther

hatte sich für die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle auf die Ubiquität des Leibes Christi nach der Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur, d. h. der Theilnahme der menschlichen Natur an den göttlichen Eigenschaften und vor allem an der Allgegenwart berufen. Die Schweizer verwarfen diese Lehren. Der Streit fing früh an und dauerte dann immer fort, sich in Absätzen heftiger erneuernd. Später wurde er von den Württembergern Brenz und Andreä gegen Bullinger und Beza aufgenommen. Die Cryptocalvinisten standen auf Seiten der Schweizer, deren Lehren namentlich die Wittenberger ganz offen in dem sogenannten Wittenberger Katechismus, den Fragstücken, dem Consensus Dresdensis und der exegesis perspicua controversiae de coena domini vortrugen. Dazu kam seit 1574 der Streit zwischen Heßhusius und Wigand, ob die menschliche Natur in abstracto allgegenwärtig, allwissend u. s. w. sei, der große Unruhen in Preußen erregte. IX. Von der Höllenfahrt Christi. Streitpunkt: über die Zeit und Art derselben, ob vor oder nach seinem Tode, ob nach der Seele allein, oder nach der Gottheit allein, oder mit Leib und Seele, geistig oder leiblich, ferner ob dieser Artikel zum Leiden oder zum Triumph Christi, zum Stande der Erniedrigung oder der Erhöhung gehöre? Im Jahre 1524 hatte Luther in der Auslegung der 22 ersten Psalmen die Absicht der Höllenfahrt in die Erduldung der Höllenstrafen gesetzt, später in der Osterpredigt zu Torgau vom Jahre 1533 änderte er diese Meinung. Die erste Meinung Luthers nahm Aepin in Hamburg auf und behauptete, Christus sei blos in der Absicht in die Hölle hinabgestiegen, um auch hier für die Sünden der Menschen zu büßen, was noch wesentlich zu der Genugthuung gehört habe, die er der göttlichen Gerechtigkeit habe leisten müßen. Die anderen Hamburger Prediger traten als seine heftigen Gegner auf. Dagegen erklärte sich Flacius in seiner clav. script. sacr. pars I für ihn. Außerdem hatten andere Lehrer über die einzelnen angeführten Punkte andere Ansichten. X. Von den Kirchengebräuchen so man Adiaphora oder Mitteldinge nennt. Streitpunkt: ob man Kirchengebräuche, die in Gottes Wort weder geboten, noch verboten, von den Päbstlern aber unter Verfolgung wieder gefordert würden, wieder annehmen solle? Die Veranlassung zu diesem Streitpunkte gab das Augsb. Interim 1548, das

den Protestanten aufgedrungen werden sollte; es wurde deshalb den 22. December desselben Jahres auf dem Landtage zu Leipzig ein Beschluß gefaßt, in welchem die Wiedereinführung einiger schon abgeschaffter Kirchengebräuche zur äußeren Übereinstimmung des Gottesdienstes bei besorgter und angedrohter Verfolgung der Papisten für erlaubt erklärt wurde — das Leipziger Interim. Man nannte jene Kirchengebräuche Adiaphora. Als Anhänger des Leipziger Interims traten Fürst Georg von Anhalt, Melanchthon und seine Anhänger (die Meißener Theologen) auf, als Gegner die Magdeburger Theologen, besonders Flacius, Gallus, Judex, Wigand, Amsdorf, die Hamburger, besonders Aepin, Westphal.

Dies waren die in der lutherischen Kirche selbst streitigen Sätze. Außerdem hatten die Lutheraner noch Streit mit den Reformirten über die ewige Vorsehung und Wahl Gottes, so wie sie sich einer genaueren Erörterung ihres Verhältnisses zu den Fanatikern und anderen neuen Irrlehrern nicht ganz überheben durften, und darauf gingen sie denn auch bei der Abfassung der Eintrachtsformel ein, wenngleich dies nicht mit zur Veranlassung gehörte.

Um diesen Streitigkeiten, welche die lutherische Kirche mit Zerrüttungen von innen und Gefahren von außen bedrohten, ein Ende zu machen, wurden theils von Fürsten, theils von Theologen auf Fürstentagen und durch Colloquien mannigfache, immer aber fruchtlose Versuche gemacht, die zum Theil den Riß nur vergrößern halfen. Den bedeutendsten Antheil und großes Verdienst um das endliche Gelingen des Vereinigungswerkes hat nun, abgesehen von dem frommen Churfürsten August von Sachsen, unter den Theologen Jacob Andreä, Propst, Professor der Theologie und Canzler an der Universität zu Tübingen, Schüler, Freund und College von Brenz. Seine Glaubensfestigkeit und Milde, seine Thätigkeit und Ausdauer, seine Besonnenheit und Gewandtheit machten ihn ganz zu einem solchen Werke geschickt. Schon im Jahre 1568 brauchte ihn Herzog Julius von Braunschweig nebst Mart. Chemnitz zu einer großen Visitation seiner Lande. Schon in diesem Jahre verfaßte Andreä einen Entwurf aus fünf Artikeln von der Rechtfertigung, den guten Werken, vom freien Willen, den Mitteldingen und vom heil. Abendmahle, zum Zweck der Wiederherstellung der Kircheneintracht, der aber unerreicht blieb. Nach beendigter Visitation

beschloß Herzog Julius in Gemeinschaft mit Landgraf Wilhelm von Hessen, den Andreä zum Churfürsten von Sachsen zu senden, um diesen zur Beförderung des Eintrachtswerkes aufzufordern und ihm den Andreä, als für diesen Zweck besonders geeignet, zu empfehlen. Der Churfürst August sandte den Andreä zunächst nach Wittenberg, um sich mit den dortigen Theologen über die streitigen Punkte zu bereden, da diese aber sich unredlich zeigten, so blieb dieser erste Versuch fruchtlos, 1569. Darauf ward im folgenden Jahre, 1570, ein Convent zu Zerbst gehalten, wo man sich wenigstens über die Schriften vereinigte, die man als Lehrnorm gebrauchen wollte. Die Wittenberger spielten auch hier die entschiedenen Lutheraner und fuhren doch fort im Lehren wie in Schriften, in dem neuen Katechismus, den Fragstücken und der Grundfeste den Calvinismus auszubreiten. Es ward deshalb 1571 ein neuer Convent zu Dresden gehalten. Hier verfaßten die Wittenberger den Consensus Dresdensis, welchen der Churfürst als rechtgläubig anerkannte, obgleich er deutlich genug den Calvinismus enthielt. Der Churfürst merkte wohl endlich die Unredlichkeit, doch hatten die Cryptocalvinisten mächtige Gönner am Hofe, und da sie fortwährend ihre Übereinstimmung mit Luther behaupteten und ihre Ausdrücke auf Schrauben stellten, so war der Churfürst bisher stets mit Milde gegen sie verfahren. Endlich erschien 1574 ihre berüchtigte Exegesis perspicua de coena domini. Da gingen dem Churfürsten endlich völlig die Augen auf. Er ließ den Cryptocalvinisten ein orthodoxes Bekenntniß vorlegen und übergab die ganze Sache den Landständen zur Untersuchung. Die Cryptocalvinisten wurden nun verhaftet, die nicht unterschrieben, auf Rath und mit Bewilligung der Landstände abgesetzt, theils des Landes verwiesen, theils in langer, einige in lebenslänglicher Haft gehalten. Doch blieben in Sachsen geheime, in andern Ländern mehr oder weniger offen hervortretende und zum Theil von den Fürsten geschützte Anhänger ihrer Lehre zurück. Andreä sann fortwährend auf friedliche Mittel der Ausgleichung. Im Jahre 1573 gab er sechs Predigten von den vornehmsten Spaltungen in der evangelischen Kirche heraus. Daraus entwarf er dann bald darauf elf bejahende und elf verneinende Artikel unter dem Titel: „Erklärung der Kirchen in Schwaben und Herzogthum Württemberg.“ Diese Schrift ward dann von Chemnitz und Chyträus geändert und gebessert, und besonders in dieser

neuen Gestalt mit vielem Beifall aufgenommen, und sogar in Schwaben und Niedersachsen vielfach unterschrieben, woher sie dann den Namen Schwäbisch-Sächsische Concordienformel erhielt. Sie ist zugleich als die erste Grundlage der eigentlichen sogenannten Concordienformel zu betrachten. Vom Jahre 1575 griff nun der Churfürst August das Concordienwerk ernster an, und bezeichnete nun auch selbst den Weg, der endlich wirklich zum Ziele geführt hat. Das Haupthinderniß einer Vereinigung fand er nämlich in den vielen verschiedenen corporibus doctrinae, die in den verschiedenen Ländern Richtschnur der Lehre seien, und schlug nun vor, daß die Fürsten, welche sich zur Augsb. Conf. bekannten, einige friedliebende Theologen sammt weltlichen Räthen zu einer Zusammenkunft verordnen möchten, daß jeder sein corpus doctrinae mit sich bringen und aus allen nach der Richtschnur der A. C. Ein corpus doctrinae gemacht werden solle, zu dem sich dann alle bekennen, und nach welchem zu lehren die Geistlichen gehalten werden müßten. Es ward nun 1576 zu Lichtenburg ein Vorbereitungsconvent gehalten. Die Theologen schlugen hier vor: 1. allen bisherigen Streit wie auch alle Streitschriften in Vergessenheit zu begraben. 2. als Norm der Lehre nicht Melanchthons corpus doctrinae, sondern außer der heil. Schrift die drei allgemeinen Symbole, die ungeänderte Augsb. Conf., die Apologie, die beiden Katechismen Luthers, die Schmalkaldischen Artikel und allenfalls Luthers Erklärung des Briefes an die Galater anzunehmen. 3. dann von einigen friedliebenden Theologen eine Erklärung über die streitigen Lehren nach Folge und Richtschnur der A. C. abfassen zu lassen.

Mittlerweile hatte schon gegen Ende des Jahres 1575 auf Veranlassung des Churfürsten August der Fürst Georg Ernst, Graf von Henneberg, eine Eintrachtsformel von den zwei Württemberger Theologen Luc. Osiander und Bidembach entwerfen lassen. Es ward dazu die bereits vorhandene Schwäbisch-Sächsische Concordienformel benutzt, aber alles kürzer gefaßt und mit Belegen aus der heil. Schrift und den Schriften Luthers versehen. Diese Arbeit war dann im Kloster Maulbrunn von vielen Theologen geprüft und gebilligt worden, wovon sie den Namen Maulbrunner Formel erhielt und die zweite Grundlage der Concordienformel wurde. Der Churfürst August sandte nun die Schwäbisch-Sächsische Concordienformel und die Maul-

brunner Formel dem Andreä zur Prüfung und Begutachtung. Dieser fand die erste in mancher Beziehung mangelhaft und dazu zu weitläufig, die zweite zu kurz. Er rieth deshalb, aus beiden eine Formel zu machen. Deshalb berief nun der Churfürst im Jahre 1576 einen größeren Convent von Theologen aus verschiedenen Landen nach Torgau. Hier verfaßten nun die Theologen aus der Maulbrunner und Schwäbisch-Sächsischen Formel eine neue, wobei besonders letztere zu Grunde gelegt ward, und sandten sie unter dem Titel „Torgisch bedenken, welcher gestalt oder maßen vermöge Gottes Worts die eingerissene Spaltung unter den Theologen Augspurgischer Confession christlich verglichen und beigelegt werden möchte. Anno 1576." dem Churfürsten. Diese Schrift wird gemeiniglich das „Torgische Buch" genannt. Obwohl alle Theologen Antheil an der Abfassung hatten, so werden doch Andreä und Chemnitz für die Hauptverfasser gehalten. Diese Schrift ist dann die sichere Grundlage der nachherigen Concordienformel geworden. Sie blieb lange Zeit ungedruckt, die erste öffentliche Kunde darüber gab Balthasar, den ersten Abdruck derselben begann Siegmund Jacob Baumgarten, der nachher von Semler vollendet und mit historischen Erörterungen versehen ward. Halle 1760 in 8. Der Churfürst prüfte das Torgische Buch selbst, ließ es von seinen Räthen prüfen und übersandte es auch an andere evangelische Fürsten und Stände, damit es von ihnen und ihren Theologen geprüft und nach den von ihnen etwa gemachten Erinnerungen gebessert werden könnte. Dies geschah. Es wurde von sehr vielen Ständen, wenn auch mit Erinnerungen im Einzelnen, gebilligt und angenommen, andere zeigten sich der Annahme desselben abgeneigt. Der Churfürst trug nun den drei angesehensten Theologen, Chemnitz, Andreä und Selnecker auf, das Torgische Buch nach den eingegangenen Urtheilen zu übersehen und zu bessern, ohne jedoch in der Lehre und Hauptsache etwas zu ändern. Die drei Theologen wählten das Kloster Bergen bei Magdeburg zum Ort ihrer Zusammenkunft. Sie verfuhren sehr sorgfältig und gewissenhaft bei der Revision, und um den Klagen über Weitläufigkeit zu begegnen, machten sie einen Auszug oder summarischen Begriff aus dem Torgischen Buche, der dann als die sogenannte Epitome der eigentlichen Torganischen Erklärung, der solida declaratio vorgesetzt wurde. Am 14. März 1577 erstatteten sie

darüber Bericht an den Churfürsten. Wahrscheinlich fand dann im April noch eine zweite Zusammenkunft und theilweise Besserung statt, der eigentliche Abschluß der Beurtheilung des Torgischen Buches erfolgte aber sodann auf einer dritten Zusammenkunft im Mai 1577 zu Bergen, bei welcher nun sechs Theologen, Chemnitz, Andreä, Selnecker, Musculus, Cornerus und Chyträus, die letzte Hand an das Werk legten. Die vorhandenen Censuren wurden noch ein Mal durchgegangen und einige, wenn auch unerhebliche Veränderungen gemacht. Am 28. Mai erstatteten die Revisoren ihren Bericht an die Churfürsten von Sachsen und Brandenburg. Dieses Bergische Buch ist dann ohne weitere Veränderung unsere Concordienformel geworden, obgleich Druck und öffentliche Herausgabe sich noch einige Jahre verzögerte.

Die Churfürsten von Sachsen und Brandenburg vereinigten sich nun, um sowohl die Unterschrift der neuen Formel von Seiten der Lehrer in ihren Landen zu erreichen, als auch die anderen Stände aufzufordern, dieselbe ihren Theologen zu erneuter Prüfung vorzulegen, und sie zur Unterschrift aufzufordern. Die Unterschrift ward in Churſachsen wie in den Coburgschen und Weimarschen Landen, die der Churfürst administrirte, ebenso in den Churbrandenburgischen Landen, wie auch in den Gebieten der anderen evangelischen Stände, die die Concordienformel gebilligt hatten, auf Diöcesanconventen der Geistlichen ohne Zwang und ordnungsmäßig vollzogen. Dies geschah noch im Jahre 1577. Und zwar ward so die Formel von Anfang an in den bei weitem größern Theile der lutherischen Länder und Gebiete von allen Kirchen- und Schuldienern freiwillig unterzeichnet. — Es wurden nun mannigfache Convente und Colloquien veranstaltet, um die abgeneigten Theologen und Stände zu gewinnen, die aber fast durchgängig fruchtlos blieben. Im Jahre 1579 verfaßten nun die Theologen, welche das Bergische Buch zum Abschluß gebracht hatten, eine Vorrede zu demselben, welche die Churfürsten, Fürsten und Stände, die sich dazu bereits willig erklärt hatten, eigenhändig unterschrieben, womit dann die Vorbereitung zur öffentlichen kirchlichen wie politischen Sanktion der Formel vollendet war. Nach wiederholten vergeblichen Aufforderungen der abgeneigten Stände zum Beitritte beschloß man nun, das Werk Namens der einigen Fürsten und Stände bekannt zu machen. Dies

geschah am 25. Juni 1580, am Tage der Übergabe der Augsb. Conf. So wurde demnach gerade ein halbes Jahrhundert nach der eigentlichen Grundsteinlegung der evangelischen Lehre der gesammte Lehrbau vollendet und abgeschlossen durch die öffentlich sanktionirte Ausgabe der neuen Sammlung der Symbole, welche der Churfürst von Sachsen ausgehen ließ, und die forthin die Norm der Lehre für die Kirche sein sollte. Diese Sammlung, umfassend die drei ökumenischen Symbole, die Augsb. Conf., die Apologie der Confession, die Schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers und die neue Eintrachtsformel (Formula concordiae), führt seitdem als Codex symbolicus der lutherischen Kirche den Namen Concordia oder das Concordienbuch.

Was nun ferner noch die Beschaffenheit und die Schicksale der Concordienformel speciell betrifft, so ist der Originaltext derselben in deutscher Sprache verfaßt worden und in das Concordienbuch aufgenommen. Der Text dieser editio princeps ist demnach als authentisch zu betrachten. Die erste lateinische Übersetzung in der ersten lateinischen, von Selnecker privato consilio veranstalteten Ausgabe des Concordienbuches ist von Lucas Osiander, vielleicht mit Beihülfe Jacob Heerbrands verfaßt. Dieselbe ward aber in der deutsch-lateinischen Ausgabe der Concordienformel, die Selnecker im Jahre 1582 veranstaltete, verändert. Sie ward dann abermals, besonders von Chemnitz geändert und gebessert, und so in die von Selnecker unter öffentlicher Autorität veranstaltete neue lateinische Ausgabe des Concordienbuches vom Jahre 1584 aufgenommen, in dieser Form später fast immer wiederholt und ist als der authentische und normative lateinische Text der Kirche anzusehen. Außerdem ist die Concordienformel auch in das Holländische und Schwedische übersetzt worden. — Allein ist die Concordienformel sehr selten edirt worden, meist nur als integrirender Bestandtheil des Concordienbuches, einige Mal mit einem oder mehreren Stücken aus dem Concordienbuche, welche Auszüge aus dem Concordienbuche man wohl auch corpuscula doctrinae genannt hat. Ausführlichere Notizen über diese Ausgaben der Concordienformel wie des Concordienbuches s. bei Köllner S. 561—565. Wie schon bemerkt, unter öffentlicher Autorität erschienen ist die deutsche Ausgabe des Concordienbuches vom Jahre 1580 f. und die lateinische vom Jahre 1584 in 4. Außerdem verdienen noch besonders namhaft

gemacht zu werden die lateinischen Ausgaben des Churfürsten Christian II. von Sachsen, unter denen die zu Leipzig in 8. erschienene, cum appendice tripartita D. Adami Rechenbergii 1678 (die Vorrede von 77) versehen, als die erste Rechenbergische Ausgabe bekannt ist. Diese ist dann wieder sehr oft gedruckt und hat in der Wissenschaft die Geltung erlangt, daß nach ihr citirt wird. Auch die unter den neuen lateinischen Ausgaben des Concordienbuches, besonders auch wegen ihrer Prolegomena vorzugsweise zu empfehlende Ausgabe von Hase ed. sec. Lipsiae 1837 hat sehr passend die Seitenzahl der einmal gangbaren Rechenbergischen Ausgabe sorgsam beibehalten. Außerdem ist noch bemerkenswerth die lateinische Ausgabe von Pfaff, Tübingen 1730. 8. Von wichtigen deutschen Ausgaben verdienen noch erwähnt zu werden die zu Leipzig vom Jahre 1703 4. mit Heinr. Pippings Historisch-theologischer Einleitung zu den symbolischen Schriften der evang.-luther Kirchen, wiederholt von Christian Weiße, Leipzig 1739 4., die von Sieg. Jac. Baumgarten, Halle 1747, mit Beifügung der verschiedenen Lesarten, und von neueren Ausgaben die von Oetzer, Nürnberg 1830, 2 Th. in 8. Unter den deutsch-lateinischen Ausgaben zeichnen sich aus die von Ch. Reineccius Lips. 1708 4., wiederholt 1735 4. und das Christliche Concordienbuch, deutsch und lateinisch, mit historischen Einleitungen von J. G. Walch, Jena 1750. 8., sowie: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. Neue, sorgfältig durchgesehene Ausgabe, mit den sächsischen Visitationsartikeln, einer historischen Einleitung und einem fünffachen Register. Von J. T. Müller, evangelisch-lutherischem Pfarrer in Immeldorf, Stuttgart bei Liesching 1848. 2. Aufl. 1860.

Der Name Concordienformel, Formula concordiae, von der Bestimmung dieser letzten Bekenntnißschrift hergenommen, ward ihr nicht gleich bei der ersten Veröffentlichung gegeben, sondern entstand erst im Gebrauche in der Kirche selbst. Er darf nicht mit der ganzen Sammlung der symb. Schriften, Concordienbuch oder Concordia genannt, verwechselt werden. Die Anlage der Concordienformel ist ganz ihrer historischen Veranlassung, wirklichen Entstehung und Bestimmung gemäß. Sie enthält zwei Theile, den „Summarischen Begriff u. s. w.", die s. g. epitome und die „Gründliche — Erklärung u. s. w.", die s. g. solida declaratio. Beide Theile behandeln denselben Inhalt

kürzer und ausführlicher. Abgesehen von der Vorrede der Stände und dem Vorwort beider Theile, in welchem als die alleinige Norm alles Glaubens und aller Lehre die heilige Schrift festgesetzt und ihr Verhältniß zu den namhaft gemachten Symbolen bezeichnet wird, besteht nun die Concordienformel aus folgenden Artikeln: Art. I. Von der Erbsünde. Art. II. Vom freien Willen. Art. III. Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott. Art. IV. Von den guten Werken. Art. V. Vom Gesetz und Evangelium. Art. VI. Vom dritten Brauch des Gesetzes. Art. VII. Vom heil. Abendmahl. Art. VIII. Von der Person Christi. Art. IX. Von der Höllenfahrt Christi. Art. X. Von den Kirchengebräuchen, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennt. Art. XI. Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes. Anhang oder Art. XII. Von anderen Rotten und Sekten, so sich niemals zu der A. C. bekannt. — Die Vorrede des Churfürsten Christian II., die sich in neueren Ausgaben vor der Vorrede der ev. Stände findet, hat keine symbolische Autorität. Wohl aber gehören zum Concordienbuche die in mehreren Ausgaben weggelassenen Unterschriften der Kirchendiener, die zugleich mit der ersten deutschen Ausgabe abgedruckt wurden.

Zur Bestätigung des 8. Artikels, von der Person Christi, verfaßten Andreä und Chemnitz noch als Anhang einen s. g. Catalogus testimoniorum, d. h. ein Verzeichniß von Zeugnissen der heiligen Schrift und der alten Kirchenlehrer 1. über die Vereinigung der beiden Naturen, 2. über die darauf gebaute Communicatio idiomatum, die sie in zehn Sätzen beweisen. Sie wollten damit darthun, daß diese Lehren keine Neuerungen seien. Doch war dies nur als eine Privathandlung Andreä's und Chemnitz's zu betrachten. Deshalb legte der Churfürst von der Pfalz Widerspruch ein. Er verlangte, entweder den Anhang ganz wegzulassen oder doch den Titel Appendix. Daher findet sich nun dieser Anhang in einigen Ausgaben des Concordienbuches, die Rechenbergischen haben ihn z. B. noch alle, so auch Walchs Concordienbuch, in anderen, wie bei Tittmann und Hase fehlt er. Der Name Appendix findet sich aber nur im allerersten Drucke, weil er wegfiel, auch wo man den Anhang selbst beibehielt.

Auch die Concordienformel ist theils allein, theils mit dem ganzen Concordienbuche, theils mit einzelnen Symbolen, bald mehr geschichtlich,

bald mehr dogmatisch, in sehr vielen Schriften erklärt worden. Die Nachweisungen der Bücher, in welchen sich die hier einschlagende Literatur verzeichnet findet, s. bei Köllner S. 572.

Was nun genauer die Annahme und Verwerfung derselben betrifft, so hatten die Reformirten, gegen die sie ja zum großen Theil ausdrücklich gerichtet war, nicht nur ihr Zustandekommen und ihre Annahme von Seiten der lutherischen Kirche auf alle Weise zu hindern gesucht, sondern sie blieben auch, wie natürlich, da sie diesen Zweck nicht erreichten, fortwährende Feinde derselben und richteten auch in Schriften, unter denen die angeführte von Hospinian die berühmteste ist, mannigfache Angriffe gegen sie.

Desto größere Anerkennung fand die Formel in der lutherischen Kirche. Bei weitem der größere Theil der Fürsten, Städte und Völker, die sich zur Augsb. Conf. bekannten, nahmen sogleich die Concordienformel als Symbol an, wie dies theils durch die Unterschriften der Fürsten und anderen Stände unter der Vorrede, theils durch die Unterschriften der Kirchendiener am Ende der Concordienformel selbst hinreichend bezeugt wird. Hierfür ist aber nicht die edit. princeps, Dresden 1580, sondern die Ausgabe von Heidelberg 1582 zu vergleichen, weil da die Unterschriften der Lehrer der Pfalz, von Crain, Cärnthen, Steiermark u. a. hinzugekommen sind. Es haben danach 3 Churfürsten, Pfalz, Sachsen und Brandenburg, 20 Herzöge und Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren und 35 Reichsstädte, in allem 86 evangelische Reichsstände die Concordienformel angenommen. Von Kirchendienern aber haben 8000 unterschrieben.

Was die auswärtigen Reiche betrifft, so bot zunächst der König Heinrich von Navarra die Möglichkeit der Einführung dar, indem er bei den evangelischen Ständen um ein Bündniß gegen die Katholiken nachsuchte. Da dieselben aber Einheit der Lehre und Annahme der Concordienformel zur Bedingung ihres Beitritts machten, so scheiterte daran das Unternehmen. Der König von Dänemark ward zum Beitritt aufgefordert. Doch herrschte in seinen Landen Ruhe und Einheit der Lehre, auch wurde er von abgünstig gesinnten Theologen gegen das Concordienwerk eingenommen, so daß er das ihm übersandte Exemplar des Concordienbuches ins Feuer geworfen haben soll. Jedenfalls verbot er die Einführung der Concordienformel aufs strengste. Dennoch

ist sie später in Dänemark zu großem Ansehen gekommen und faktisch als Symbol gebraucht, wenn sie auch nicht öffentlich dazu erklärt ward.

In Holstein dagegen ward sie bald eingeführt, sehr geachtet und später seit 1647 förmlich als Symbol angenommen.

In Schweden war zur Zeit ihrer Publication unter dem Könige Johann die Gefahr der Wiedereinführung des Papismus vorhanden, demnach an Einführung der Concordienformel nicht zu denken. Doch fand sie später Eingang, auf dem Concil zu Upsala 1593 wurde die Unterschreibung von den Ständen beschlossen und ihr Ansehen und ihre Geltung als Symbol auch durch spätere öffentliche und heimliche Akte bestätigt.

Auch in Pommern und Liefland kam sie später in Gebrauch und zu wirklich symbolischem Ansehen.

In Ungarn wurde sie früh bekannt, von den dortigen Lutheranern 1593 auf dem Convente zu Epperies gebilligt, 1597 auf dem Convente zu Leutschau förmlich angenommen, und nur politische Ursachen hinderten die Unterschreibung.

Theils aus calvinischer Gesinnung, theils aus Ehrgeiz verweigerten mehrere Fürsten und Stände die Unterschrift. Es geschah dies besonders in Hessen, Pommern, Anhalt, einem Theile von Mecklenburg, Zweibrücken, Straßburg, Frankfurt a. M., Speier, Worms, Nürnberg, Magdeburg, Bremen, Danzig u. s. w. Einige von ihnen z. B. Zweibrücken, Anhalt gingen nachher auch offen zur reformirten Kirche über. Dasselbe geschah aber auch von Seiten Brandenburgs, das Anfangs das Concordienwerk mit am eifrigsten betrieben hatte, indem Churfürst Johann Sigismund 1614 zur reformirten Kirche übertrat; auch Braunschweig, obgleich dem lutherischen Glauben treu bleibend, gestand doch bald der Concordienformel kein symbolisches Ansehen mehr zu.

Unter den von vielen Seiten gegen das Concordienbuch und besonders die Concordienformel gerichteten schriftlichen Angriffen hat besonders der des s. g. Staffortischen Buches seiner Zeit viel Aufsehen erregt, welches der Markgraf Ernst Friedrich von Baden auf dem Schlosse Staffort 1579 4. erscheinen ließ. Er wollte sich darin rechtfertigen, warum er das Concordienbuch nicht unterschrieben, und behauptete, es sei in demselben der Text des großen Catechismus ver-

fälscht. Die Lutheraner stellten ihm eine doppelte gründliche Widerlegungsschrift entgegen. — Müller Einl. S. CXI: „Es ist somit klar, daß die geringe Anzahl ebenso wie die besonderen Beweggründe der Gegner der Concordienformel dem symbolischen Ansehen derselben keinen Abbruch zu thun vermögen, und wir können, wie Selnecker in der dem Churfürsten August gehaltenen Leichenpredigt sagt, dessen gewiß sein, daß, so lange man in diesen und andern Landen, Kirchen und Schulen über diese Erkenntniß und Erklärung, so in dem christlichen Concordienbuch verfaßt, halten wird, so lange werde auch Richtigkeit in Gottes Wort oder in der Lehre, ohne Schwärmerei, neben anderem Segen Gottes bei uns bleiben; so bald aber von demselben richtigen Bekenntniß wird im geringsten abgesetzt werden, daß auch Gott, der uns diese große Wohlthat noch zuletzt erzeiget hat, von uns absetzen und allerlei Lästerung und Schwärmerei unter uns einreißen lassen werde."

Mit Recht hat aber Köllner S. 581 geurtheilt, daß dennoch die symbolische Autorität der Concordienformel nicht bezweifelt werden könne. Denn die geheimen Calvinisten, die sich später zum Theil offen von der lutherischen Kirche lossagten, können natürlich nicht als stimmberechtigt betrachtet werden, manche hatten auch bei ihrem Widerwillen gegen die Concordienformel gar keine dogmatische, sondern nur rein politische, zum Theil sogar sehr niedere Motive des Ehrgeizes, weil sie selbst nicht mit dabei thätig gewesen, oder nicht früh genug dazu aufgefordert worden. In manchen Ländern, die die Concordienformel nicht annahmen, war der größere Theil der Lehrer entschieden für sie gesinnt. Aus dem Nichtbeitreten folgt also noch gar nicht überall die Abweichung im Dogma. Die Concordienformel enthält entschieden die richtige Deutung, den Fortbau und Abschluß der früheren lutherischen Bekenntnißschriften, und sie ist auch mit der Zeit selbst in den lutherischen Ländern, die sie niemals öffentlich sanktionirten, in allgemeinen Gebrauch und großes Ansehen gekommen. Die Art ihrer Entstehung und Einführung war eine durchaus würdige und anstoßlose, und die Entstellungen und Verdächtigungen der einzelnen dabei betheiligten Personen, wie sie Planck in seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs sich hat zu Schulden kommen lassen, sowie sein ungerechtes Urtheil über den Inhalt der Concordienformel selbst, die er als ein

„Machwerk" zu schmähen sich herausgenommen hat, hat schon Köllner, hierin gewiß ein unpartheiischer Richter, gebührend zurückgewiesen.

Was für unsere Zeit noch gelten soll, wird natürlich mit der Entscheidung der Frage zusammenhängen, wie weit unsere Kirche überhaupt in Bekenntniß und Lehre den Inhalt des Wortes Gottes rein erfaßt hat. Wir, die wir eine vollkommene Congruenz beider behaupten, ohne damit die Tiefen des Wortes Gottes durch die kirchlichen Bekenntnißschriften absolut erschöpft sein zu lassen, oder den theologischen Weiterbau auf dem gelegten Grunde aber auch nur auf dem gelegten Grunde hemmen zu wollen, können ihr nur einen sehr hohen Werth zuschreiben. Den Beweis für diese Congruenz unserer kirchlichen Lehre mit dem Worte Gottes kann natürlich nicht die Symbolik allein führen, sondern wie er einerseits Voraussetzung jeder wahrhaft lutherischen Theologie in allen ihren Disciplinen ist, so ist er andererseits auch Resultat derselben. Das Auseinandertreten dieser Beweismomente war nothwendig bedingt durch die für die Wissenschaft der Theologie sehr heilsame Zerlegung ihres Stoffes in die einzelnen, ein organisches Ganze bildenden Disciplinen, während früher, wo fast die ganze Theologie in die Wissenschaft der Symbolik oder Polemik aufging, dieser Beweis in viel concentrirterer Weise gemäß der damals zu Gebote stehenden Beweismittel geführt werden konnte. Indeß der etwaige Vortheil, der dadurch erreicht wurde, kann nicht in Betracht kommen gegen den viel wesentlicheren Nachtheil, den eine so einseitige Betreibung der theologischen Wissenschaft nothwendig mit sich brachte.

Es ließe sich endlich sagen, daß wie die lutherischen Catechismen vorzugsweise den Laien, so die den Übergang zu dogmatisch-wissenschaftlichen Bestimmungen oder den Übergang vom kirchlichen Bekenntnisse zur Wissenschaft der Theologie bildende Concordienformel vorzugsweise den Theologen der Kirche bestimmt sei, so daß in dem Gesammtcomplex unserer symbolischen Bücher die verschiedenen Bedürfnisse der Kirche sich allseitig berücksichtigt finden. Die ökumenischen Symbole bezeichnen ihren Zusammenhang mit der christlichen Ur- und Gesammtkirche und sind die Bürgen ihrer Katholicität. Die Augsb. Confession und deren Apologie enthalten den positiven Aufbau und die ursprüngliche Begründung ihrer specifischen Unterscheidungslehren und haben deshalb besondere Wichtigkeit für die Befestigung der Kirche nach innen, die Schmalkaldischen Artikel enthalten

die negative Abwehr der falschen Lehren und Gebräuche, die sie von sich abgethan und sind danach reformatorisch und die Kirche sicherstellend nach außen, die Catechismen sind die praktische Entwickelung der von der Kirche rein erkannten Schriftlehre für die Laien, die Concordienformel endlich enthält die festere Bestimmung und abschließende Ausbildung der in den übrigen Symbolen zum Theil noch allgemeiner gehaltenen Bekenntnißlehren und leitet den Theologen wie in deren Auslegung und richtigem Verständniß, so auch zur eigentlichen in strengerer Begriffsbildung sich bethätigenden Wissenschaft der Dogmatik über. Doch ist diese Charakteristik freilich nur eine relativ und überwiegend gültige; denn auch die thetischen Bekenntnißschriften sind zum Theil polemisch, die polemischen thetisch, die Concordienformel ist keineswegs blos für die Theologen, und am allerwenigsten die Catechismen Luthers blos für die Laien bestimmt, so wenig, daß eine Unkenntniß derselben von Seiten eines Theologen, sowie überhaupt der Mangel einer gründlichen und selbstständigen Kenntniß sämmtlicher Bekenntnißschriften seiner Kirche ihn geradezu des Namens eines Theologen unwürdig macht.

Die geringe und oberflächliche Bekanntschaft eines großen Theiles unserer Geistlichkeit mit dem Worte Gottes und ihre zum Theil gänzliche Unbekanntschaft mit den Bekenntnissen der eigenen Kirche muß geradezu als der größte Krebsschaden der Kirche unsrer Zeit bezeichnet werden, nur durch die Heilung dieses Schadens kann unserer Kirche gründlich und von innen heraus geholfen werden. Wir meinen aber keine äußerliche Kenntniß des Buchstabens und der Historie, sondern eine solche, die eins ist mit lebendiger vom Geiste Gottes gewirkter Glaubenserfahrung.

E. Über das Wesen und die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnißschriften.

Ehe wir nun zur Skizzirung des lutherischen Lehrbegriffs selbst übergehen, müssen wir uns noch über das Wesen und die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnißschriften, sowie über das Recht der Kirche, ihre Lehrer auf dieselben zu verpflichten aussprechen. Es ist dieser Gegenstand in neuerer Zeit wieder lebhaft verhandelt

worden und hat nicht nur einen theoretischen Schriftenwechsel, sondern zum Theil auch kirchliche Bewegungen veranlaßt, namentlich in Rheinbaiern, Preußen, Altenburg, Kurhessen und Hamburg, welche Bewegungen dann wieder ihrerseits eine Fluth von Broschüren zur Begleitung hatten. So erschienen z. B. bei Gelegenheit des Kurhessischen Symbolstreites allein 30 diesen Gegenstand betreffende Abhandlungen. Wir führen hier nur einige der wichtigsten Schriften von Gegnern und Freunden der Symbole an. Eine Hauptschrift unter den Gegenschriften ist die von Johannsen: Allseitige Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher, Altona 1833, in der sich auch S. 4—11 die Literatur dieses so oft behandelten Gegenstandes bis zum Jahre 33 verzeichnet findet. Ferner Bretschneider: Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche. Leipzig 1841. Als die vorzüglichsten Schriften und Abhandlungen von Freunden des kirchlichen Bekenntnisses sind zu nennen: 1) Höfling: de symbl. natura, necessitate atque usu. Erlangen 1835. 2) Sartorius: Über die unverbrüchliche Gültigkeit der kirchlichen Glaubenssymbole. Dorpat 1835 (und evangelische Kirchenzeitung 1836. Nr. 58. 59). 3) Jung: Ein Wort über die Lehrfreiheit in der evang.-protest. Kirche aus dem rechtlichen Gesichtspunkte. Frankfurt 1837. 4) Cappell: Revision der Dortmunder Einreden gegen die kirchliche Geltung der evangelischen Glaubenssymbole. Barmen 1838 (eine weitere Ausführung der kirchenrechtlichen Prüfung der die Schwelmer Prediger-Wahl-Angelegenheit betreffenden Erklärungen der Pfarrer der Dortmunder Kreissynode. Barmen 1836). 5) Bickell: Die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften. Cassel 1840. Als besonders bedeutend sind Nr. 1 und Nr. 5 hervorzuheben. Aus neuester Zeit vgl. auch F. Philippi: Über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses (Festschrift zum 300jährigen Jubiläum des lutherischen Concordienbuches). Gütersloh 1880.

Die Frage nach der Wichtigkeit und Bedeutung kirchlicher Bekenntnißschriften erledigt sich eigentlich a priori von selbst durch Betrachtung dessen, was die Kirche von Anfang an in dieser Hinsicht für das Rechte gehalten und geübt hat. Denn es wird die Voraussetzung nicht willkührlich erscheinen, daß die Kirche selbst am besten ihr eigenes Wesen und ihre wahren Bedürfnisse begriffen habe. Denn was von

Anfang an als Lebensäußerung in ihr sich kund gab und was sie zu allen Zeiten als zur Sicherung ihrer Existenz nothwendig erkannt hat, dafür wird doch auch wirklich ein in ihrem Wesen gegründetes Bedürfniß vorhanden sein. So lange nun aber eine christliche Kirche besteht, besteht auch ein kirchliches Bekenntniß und zwar ein in Schrift gefaßtes, ein Symbol. Dafür bürgt das alte Symbolum apostolicum, das Nicänum und Athanasianum, auf welchen Symbolis die christliche Urkirche und die Kirche des Mittelalters fest und unerschütterlich ruhte. Der Keim des Symbolum apostolicum ist aber schon in den Worten des Herrn gegeben, daß alle Völker getauft werden sollten im Namen und also auch auf das Bekenntniß des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Bekanntlich erwuchs aber das ganze Symbolum aus dieser frühzeitig allgemein gebräuchlichen Taufformel. Daß aber das Aufstellen von Symbolen nicht etwa an sich ein Zeichen einer im Glauben erstorbenen, todtem Formelwesen zugewendeten Kirche sei, dafür bürgt wenn irgend etwas die Zeit der Reformation, die wenn irgend eine andere eine Zeit frischen und lebendigen Glaubenslebens sich doch besonders reich und produktiv erwiesen hat in dem Verfassen kirchlicher Bekenntnißschriften. Und die Nothwendigkeit derselben ward damals gleichmäßig empfunden von allen in rüstigem Streite begriffenen Kirchen, der katholischen und reformirten nicht weniger als der lutherischen. Auch die durch Spener und Francke angeregten s. g. pietistischen Bewegungen, die sich im Gegensatz zu einer allerdings mannigfach erstarrten Rechtgläubigkeit stellten, in der über dem vera credere das vere credere vernachlässigt ward, wollten doch keineswegs eine Negation des kirchlichen Bekenntnisses selbst sein, wie denn namentlich Spener und Francke selbst wiederholt ihre aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsburger Confession und den übrigen kirchlichen Bekenntnißschriften bezeugten. Die Anfeindung der Symbole ging Hand in Hand mit dem in der Kirche einbrechenden Unglauben, war eine Frucht des Rationalismus. Wie man aber den Geist einer Richtung an ihren Früchten erkennen soll, so kann man auch umgekehrt von der Wurzel auf die Frucht schließen, im vorliegenden Falle also vom Geiste und Werthe des Rationalismus auf den Geist und Werth der Negation des kirchlichen Bekenntnisses und dessen Vehikels der Symbole. Das Wesen des Rationalismus besteht nach seiner theoretischen Seite hin in einer ab-

strakten, subjektiv-willkührlichen und aprioristischen Leugnung und Opposition gegen die geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit, Opposition und Negation der geschichtlichen Offenbarung, Opposition und Negation der geschichtlichen Entwickelung der Kirche, in welcher Entwickelung das kirchliche Bekenntniß ein wesentliches Moment bildet. Wenn nun in neuerer Zeit zum Theil auch noch unter Gläubigen ein gewisses Mißtrauen und eine gewisse Apprehension gegen kirchliche Bekenntnißschriften herrscht, so scheint uns dies wie so manches andere noch als ein unvertilgter Rest des kaum überwundenen Rationalismus zu sein. Von der anderen Seite findet sich aber auch, daß je weiter sich die Zeit von der Zeit des Rationalismus entfernt, je entschiedener die Rückkehr zu Gottes Wort ist, eine desto entschiedener werdende Anerkennung und weiter um sich greifende Werthschätzung des kirchlichen Bekenntnisses und seiner Bedeutung für die Erhaltung der Kirche selbst. So ist denn auch hier die Geschichte das Gericht über die gegen die kirchlichen Symbole gerichteten Anfeindungs- und Abschaffungsversuche. Wenn man nun aber meint, das Aussprechen und Aufstellen des kirchlichen Bekenntnisses mag immerhin als eine Äußerung kirchlichen Lebens betrachtet werden, nur das Fixiren desselben, das Binden an dasselbe und das Verpflichten auf dasselbe sei ein Zeichen geistlichen Todes und habe deshalb auch niemals in den Zeiten regen kirchlichen Lebens, weder in der christlichen Urkirche der ersten Jahrhunderte, noch zur Zeit der Reformation selbst stattgefunden, so ist dies wiederum eine historische Unwahrheit, deren Widerlegung eben so leicht, als einfach ist. Denn was die christliche Urkirche betrifft, so finden wir von Anfang an fast ausnahmslos bei allen Kirchenvätern der ersten drei Jahrhunderte die größte Werthlegung auf die regula fidei, den canon veritatis odercanon ecclesiae, dessen wesentlicher Inhalt kein anderer als der des apostolischen Symbolums war. Diese allgemeine kirchliche παράδοσις ward als das Erkennungszeichen (σύμβολον) kirchlicher Rechtgläubigkeit betrachtet, als Schild und Speer den häretischen Irrlehren, die schon frühzeitig auftauchten, entgegengehalten und wenn auch keine ausdrückliche Verpflichtung und Vereidigung der kirchlichen Lehrer auf dasselbe bei ihrer Anstellung stattfand, so war doch bei denselben stets die stillschweigende Voraussetzung ihrer Übereinstimmung mit jener traditio apostolica, ecclesiastica vorhanden, und wo sich das Gegentheil erwies, konnten sie nicht nur

ihrer Amtsentsetzung, sondern auch ihres Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft gewiß sein.

Was nun aber die Reformationszeit betrifft, so wurde schon im Jahre 1533 in den von Melanchthon unter höherer Genehmigung verfaßten Statuten der theologischen Fakultät zu Wittenberg ausgesprochen, daß in allen Kirchen und Schulen die reine Lehre des Evangeliums gemäß der dieselbe enthaltenden zu Augsburg im Jahre 1530 überreichten Confession getreu vorgetragen, erhalten und fortgepflanzt werden solle. S. Liber decanor. facult. theol. academiae Viteb. ex autogr. ed. Förstemann (Lips. 1838) p. 152 (in der evangelischen Kirchenzeit. vom Jahre 1832 S. 80): Ut in ecclesiis totius ditionis nostrae et in puerilibus scholis, ita in academia, penes quam semper debet esse praecipua gubernatio et censura doctrinae volumus puram evangelii doctrinam consentaneam confessioni quam Augustae a. 1530 imp. Carolo exhibuimus (quam doctrinam certo statuimus esse verum et perpetuum consensum catholicae ecclesiae Dei) pie et fideliter proponi, conservari et propagari. Deshalb wurden auch von dieser Zeit an die Doktoren der Theologie bei ihrer Promotion auf die Augsburgische Confession eidlich verpflichtet. Die Formel lautete vgl. Strobel Beitr. zur Litterat. B. 2 S. 193 folgendergestalt: „Ich gelobe dem ewigen Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, Schöpfer des menschlischen Geschlechts und seiner Kirche, sammt seinem Sohne, unserm Herrn Jesu Christ und dem heil. Geist, daß ich mit Gottes Hülfe der Kirche treulich dienen will mit der Lehre des Evangeliums, ohn all Verfälschung und beständiglich vertheidigen die drei Symbola, nämlich der Apostoln, des Nicänischen Conciliums und Athanasii und will beständig bleiben in der Einhelligkeit der Lehre, die begriffen ist in der Augsburgschen Confession, die von dieser Kirchen dem Kaiser übergeben ist im 1530. Jahre. Und wann finstere und schwere Streite fürfallen, will ich allein nichts darin sprechen, sondern vor rathschlagen mit etlichen der Älteren (seniorum), so die Kirchen lehren und behalten die Augsburger Confession." Diese Verpflichtungsformel war, wie Melanchthon berichtet, von Luther selbst und den übrigen Mitgliedern der theologischen Fakultät eingeführt, um einen Damm gegen die von Zeit zu Zeit einbrechenden Irrlehren aufzuführen und die noth-

wendigen Schranken der Lehrfreiheit innerhalb der Kirche zu fixiren. — Ferner haben wir schon früher gesehen, wie auf dem Convent zu Schmalkalden im Jahre 1537 sämmtliche anwesende Geistliche auf Befehl der Stände eine Erklärung unterzeichneten, worin sie bekennen, daß sie mit der Augsburger Confession und der Apologie übereinstimmten und danach lehrten. Ja in dem darauf folgenden Jahre erklärten die vereinigten evangelischen Stände in ihrer Bundesakte, daß sie alle diejenigen auch künftig in den Bund aufzunehmen bereit seien, welche fest darauf halten wollten, daß in ihren Landen dem Evangelio und der reinen Lehre, wie sie in der Augsburger Confession enthalten sei, gleichförmig gelehrt und gepredigt werde.

Schon diese Belege reichen vollkommen hin, um den Beweis zu führen, daß die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnißschriften der Kirche keineswegs erst eine Erfindung des 17. Jahrhunderts, sondern schon bei Lebzeiten der Reformatoren selbst als nothwendig erkannt und geübt worden sei. Noch weitere Belege s. bei Bickell a. a. O. S. 15—17.

Was nun aber die Sache selbst betrifft, so liegt es schon im Begriff der Kirche selbst, als der Gemeinde der aus Gottes Wort und Geist gezeugten Gläubigen, daß dieselbe eine gemeinsame aus Gottes Wort durch erleuchtende Vermittelung des Geistes geschöpfte Erkenntniß der Wahrheit habe. Denn die Offenbarung ist eben für die Gemeinde, und wo der Gemeinde die Erkenntniß und das Verständniß der Offenbarung fehlte, da wäre die Offenbarung vergeblich. Liegt es nun im Begriff der Offenbarung, daß sie offenbar, klar, verständlich und der Gemeinde erschlossen sei, so ist die Gemeinde des Herrn wie befähigt, so verpflichtet diese ihre Erkenntniß der gottgeoffenbarten und im Worte verzeichneten Wahrheit auch zu bekennen. Es kann dies Bekenntniß aber keine bloß wörtliche Wiederholung der in der Schrift enthaltenen Aussprüche sein, denn darin läge noch kein Beweis wahren Schriftverständnisses, sondern daß der Menschengeist die objektiv gegebene Offenbarung auch subjektiv sich angeeignet und zu der seinigen gemacht, kann er nur so bekunden, daß er den gegebenen Inhalt in selbstständiger Form zu entwickeln im Stande ist. Schon in dem einfachsten Symbolum, dem Apostolischen, dem am meisten in Schriftausdrücken sich bewegenden, zeigt doch die Auswahl der Zusammenstellung, daß die Kirche durch eingehendes Verständniß aus dem reichen Schatze des

Wortes Gottes den eigentlichen Kern zu erkennen und auszuwählen im Stande gewesen, sowie das Wesentlichste von dem minder Wesentlichen zu scheiden versucht habe. Eine weitere und besonders wichtige Aufforderung in ihrem Bekenntniß der erkannten Wahrheit über die Unmittelbarkeit des Schriftausdruckes hinauszugehen, entstand nun aber der Kirche dadurch, daß in ihrer Mitte falsche und irrige Auffassungen der Schriftwahrheit sich als das richtige Verständniß des Evangeliums geltend zu machen suchten und das Licht der Offenbarung zu verdunkeln drohten. Auch auf Seiten der Häretiker wurden fortwährend Schriftausdrücke gebraucht, aber denselben ein falscher und verkehrter Sinn untergelegt. Es konnte also unmöglich, sollte anders der Inhalt des Evangeliums nicht ganz verloren gehen, genügen, Schriftausdruck gegen Schriftausdruck zu setzen, sondern es war nothwendig, im Bekenntniß der erkannten Schriftwahrheit die richtige Auslegung dieser Wahrheit im Gegensatze zur falschen darzuthun und zu bestimmen. So entstand der kirchliche Bekenntnißausdruck im Unterschiede vom Schriftausdrucke, der doch den Schriftinhalt wenn auch in veränderter Form unverändert wiedergab. Wäre nicht der durch die Sünde bedingte Irrthum in die Kirche eingedrungen, so ließe sich denken, daß die Kirche in ihrem Bekenntnisse der Schriftwahrheit niemals weit über den Schriftausdruck hinausgeschritten wäre. Somit ist die Nothwendigkeit eines *kirchlichen* Bekenntnißausdruckes allerdings keine absolute, keine solche, mit der Begriff und Wesen der Kirche an sich steht oder fällt, wohl aber eine hypothetische, d. h. eine solche, die unter Voraussetzung des Vorhandenseins des Irrthums allerdings nothwendig war, sollte die Kirche anders nicht ihr Wesen aufgeben und aufhören die Gemeinde der die Wahrheit gläubig Erkennenden und Bekennenden zu sein. Daß die Kirche nun dies ihr Bekenntniß auch *schriftlich* verfaßt, ist gleichfalls nur durch die Voraussetzung der einmal vorhandenen Sünde und des Irrthums bedingt, der da verhinderte, daß das Kirchenbekenntniß durch *mündliche* Überlieferung sich rein und unverfälscht hätte fortpflanzen können. War doch auch nur eine solche hypothetische Nothwendigkeit für die *schriftliche* Aufzeichnung des Wortes Gottes selbst vorhanden. Doch eine hypothetische Nothwendigkeit ist nicht weniger eine Nothwendigkeit, denn die Bedingungen, welche diese Nothwendigkeit erzeugen, sind nun einmal da und nicht wegzuschaffen oder wegzuleugnen.

Ist nun so die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnißschriften aus der mit dem Irrthum in Conflikt gerathender kirchlicher Wahrheitserkenntniß deducirt, so folgt auch von selbst das Recht der Kirche, ihre Lehrer auf ihr schriftliches Bekenntniß zu verpflichten. Denn hat sie die Pflicht, die Predigt des Evangeliums in ihrer Mitte rein zu erhalten, so kann sie dies auf keine andere Weise erreichen, als wenn sie die gehörigen Bürgschaften sucht und verlangt, daß ihre Lehrer auch gesonnen seien, zu diesem ihrem Zwecke und Ziele aufrichtig und thätig durch Verkündigung der Lehre, die sie als das reine Evangelium erkannt, mitzuwirken. Dies Recht für die Aufrechterhaltung der in ihrer Mitte geltenden Principien, auf denen sie erbaut ist, Sorge zu tragen, steht auch jeder anderen Gesellschaft und Corporation unbezweifelt und faktisch zu, und es ist in keiner Weise abzusehen, warum es gerade der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, verweigert werden soll.

Der Gegensatz gegen die Geltung kirchlicher Bekenntnißschriften ging, wie schon bemerkt, zunächst vom Rationalismus aus. Zu seiner Wahrheit und Vollendung ist dieser Gegensatz eigentlich erst in der neuesten Form des Rationalismus gekommen, im Pantheismus eines Strauß und im Atheismus eines Feuerbach und der ihnen Gleichgesinnten. Diese nämlich haben den Angriff des Rationalismus offen und unumwunden zu einem Angriffe auf das Wort Gottes selbst fortgeführt. Strauß erklärt in seiner Vorrede zur Dogmatik geradezu, daß der Gegensatz der christlichen Confessionen in neuerer Zeit zu einem ganz bedeutungslosen geworden sei. Es handele sich vor dem Forum der modernen Wissenschaft gar nicht mehr um den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, sondern um die Berechtigung des Christenthums als positiver Offenbarung überhaupt. Die heilige Schrift kommt hier nicht höher, zum Theil selbst niedriger zu stehen, als irgend ein anderer Codex einer Volksreligion. Ganz ähnlich hatte schon im Jahre 1802 der frühere Schelling in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Dritte Ausgabe 1830 S. 199 erklärt, daß die sogenannten biblischen Bücher an ächt religiösem Gehalte keine Vergleichung mit so vielen anderen der frühern und spätern Zeit vornehmlich der Indischen auch nur von ferne aushielten. Giebt es also kein Wort Gottes, kein Evangelium, keine Kirche mehr, so verliert die Frage nach dem Werth und der Geltung kirchlicher Bekenntnißschriften,

nach ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der heiligen Schrift, nach der Berechtigung der Kirche auf sie zu verpflichten, von selbst alle Wichtigkeit und Bedeutung. Es ist aber, wie schon angedeutet, hier nur offen ausgesprochen und consequent vollendet, was von Anfang an in den Principien des Rationalismus latitirte. Dieser trat zunächst mit der Prätension auf, das reine biblische Christenthum im Gegensatze zur s. g. kirchlichen Symbololatrie geltend zu machen. Er wollte, wie er vorgab, die freie Forschung im Worte Gottes nach ächt evangelischen Principien sich nicht durch unleidlichen Symbolzwang hemmen und rauben lassen. Es schien demnach hier das formale Princip unserer Kirche von dem Worte Gottes als der ausschließlichen Norm der Glaubenserkenntniß recht zu Ehren zu kommen, das Wort Gottes selbst nur in das ihm gebührende und lange vorenthaltene Recht der Superiorität über die Kirche und ihr nur durch das Wort Gottes zu bestimmendes und zu normirendes Bekenntniß eingesetzt werden zu sollen. Sah man aber genauer zu, so erwies sich bald Alles als leerer Schein und eitles Vorgeben, wenn nicht gar als absichtliche Täuschung. Denn fragte man, was denn nun jene freie Forschung im Worte Gottes für Resultate gewann, so zeigte sich augenblicklich, daß es eigentlich auf einen Umsturz und eine Entleerung des specifischen und klaren Inhaltes des Wortes Gottes abgesehen war. Entweder man verband sich absichtlich die Augen und sah so den Wald vor lauter Bäumen nicht. Man wollte nichts von der Erbsünde, von der Gottheit Christi, von seinem Versöhnungstode, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von der heiligenden Gnade des Geistes Gottes in der Schrift verzeichnet finden, obgleich doch jedes Blatt davon voll ist. Man nahm lieber zur willkührlichsten und lächerlichsten Exegese und Schriftverdrehung seine Zuflucht, worin man noch die Socinianer überflügelte. Da ward aus dem Evangelium, der frohen Heilsbotschaft von Christo dem Mittler, eine doctrina Christi, eine Lehre Christi, aus Christo dem Haupte und Könige seiner Gemeinde ein Lehrregent und was dergleichen noch Schlimmeres mehr ist. Die Wunder sollten zwar wirkliche Fakta, aber keine Wunder, sondern nur natürliche Begebenheiten sein, höchstens mirabilia, keine miracula. Eine spätere Form des Rationalismus hat diese exegetische Verrücktheit in ihrer Blöße und Haltungslosigkeit erkannt. Man fing jetzt an, in der Schrift wirklich dasselbe oder doch

ganz Ähnliches zu finden, als die Kirche gefunden hatte, aber man zog sich in Beziehung auf die Schriftlehren so aus der Affaire, daß man auf lokale und temporelle Ideen, Befangenheit der Apostel in jüdischen Vorstellungen u. dgl. m. rekurrirte. Diese wunderbaren Thatsachen der heiligen Geschichte wurden dem Gebiete des Mythus, der dichtenden Sage, wohl auch der Sinnentäuschung der Jünger anheimgegeben. Am schlimmsten gebärdete sich in früheren Zeiten der Wolfenbüttler Fragmentist, der das Geheimniß des Rationalismus zu frühzeitig offenbarend, geradezu Erfindung und Betrug der Jünger zu statuiren sich erfrechte. Fragt man nun, wozu dieses ganze Manöver in seinen wechselnden Formen? Weil man abgesehen von dem Wolfenbüttler Ungethüm und Consorten es im Allgemeinen noch nicht an der Zeit glaubte, mit dem Angriff auf Gottes Wort selbst hervorzurücken. Die kirchliche Orthodoxie und Symbololatrie, die allerdings ihrerseits manche bedeutenden Blößen gegeben hatte, mußte zunächst als Sündenbock dienen. Das Wort Gottes sei Gottes heilige Offenbarung, nur die Kirche habe seinen reinen Inhalt durch menschliche Zusätze verunstaltet. Es sei die Aufgabe, das Gold von den Schlacken zu reinigen. Eine würdige, rein christliche, eine evangelische Aufgabe. Und warum schlug nun diese Goldwäsche zu einem leeren Wortgewäsche aus? Weil die Herrn a priori Wort Gottes und ihre eigene subjektive Vernunft, von welchem vagen Begriffe sie kaum eine vernünftige Definition zu geben im Stande waren, identificirten. Was sich mit ihrer zollbreiten Vernunft nicht umspannen ließ, das konnte nicht Wort Gottes sein. Indem nun aber die einen platterdings wollten, daß die Schrift Wort Gottes sein sollte, so mußte sie auch in ihrer Weise vernünftig sein, und da sie es nun einmal nicht war, so wurde sie dazu gemacht. Daher die vernünftige Erklärung der Schriftlehren und Schriftwunder der einen Parthei. Die anderen, welche das Gezwungene dieses Verfahrens einsahen, und doch das Princip nicht aufgaben, schlugen den anderen Weg ein. Sie bedurften aber dazu einer neuen Unterscheidung. War nämlich die ganze Schrift bei bestem Willen nicht vernünftig zu machen, sondern blieb ein irrationaler Rest zurück, bei dem der Vernunft der Verstand stille stand, eben jenes Mythische, Lokale, Temporelle, Nationale, was nothwendig als unnützer Ballast über Bord geworfen werden mußte, um das Vernunftschiff im Gleichgewicht zu erhalten, so mußte man zwischen Schrift

und Wort Gottes unterscheiden. In der Schrift fand sich incurable Unvernunft neben zahmer und vernünftiger Vernunft; die Vernunft selbst aber ist identisch mit dem Worte Gottes, so war denn das Subtraktionsexempel fertig. Der Rest war in die berühmte Formel zusammengefaßt: Nicht die Schrift selbst ist Wort Gottes, sondern das Wort Gottes findet sich in der Schrift. Was in der Schrift vernünftig ist, ist bleibendes Wort Gottes, was unvernünftig ist, ist vergängliches Menschenwort. So kam denn am Ende das eigentliche Princip zum Vorschein, nämlich das, daß die Vernunft Richterin und Auslegerin der Offenbarung und des Wortes Gottes sei. Das heißt denn doch wohl mit andern Worten, daß es keine Offenbarung und kein Wort Gottes im specifischen Sinne und im Unterschiede von natürlicher Vernunfterkenntniß gebe. Derselbe Vernunftextract, der so aus der Schrift gewonnen ward, ließ sich offenbar mit noch leichterer Mühe aus dem Koran, dem Zend-Avesta und den Vedas herausdestilliren und es war nur der leidige und doch einträgliche Tauf- und Ordinationsschein, der die Herren zufällig veranlaßte, gerade die heilige Schrift zum Substrat ihrer exegetisch-kritisch-spekulativen Experimente zu machen.

Auch die modern gläubige Theologie, obgleich in ihr sich mannigfache Abstufungen der Ansicht, der Zu- und Abneigung zu den kirchlichen Bekenntnißschriften finden, theilt doch im Allgemeinen die Apprehension des Rationalismus gegen die Symbole. Auch sie statuirt einen Gegensatz von Schrift- und Kirchenlehre, den wir nicht anzuerkennen im Stande sind, auch sie meint im Interesse der Bibel gegen das Symbol sich zu opponiren. Zuvörderst meint sie es aber damit ernster und aufrichtiger als der Rationalismus. Denn sie will das supernaturale Element der Schrift keineswegs Preis gegeben, sondern mehr oder weniger ernstlich bewahrt wissen. Deshalb sind auch ihre exegetischen Resultate wesentlich von denen des Rationalismus verschieden. Denn das niedrigste Niveau, auf welches dieser Standpunkt herabsteigt, ist doch wenigstens das, daß er die specifische Dignität des Erlösers, die Sündlosigkeit Jesu, sowie den mystischen Lebenszusammenhang zwischen seiner Person und der Gemeinde der Gläubigen, wie in der Schrift verzeichnet findet, so auch dogmatisch festgehalten wissen will. Aber es giebt in dieser Richtung auch Standpunkte, die viel höher liegen und viel mehr der kirchlichen Anschauungsweise sich annähern. Dennoch finden wir

fast bei ihnen allen trotz dieser Vorzüge doch wiederum eine wunderbare Übereinstimmung mit den Principien des Rationalismus in seinem Verhalten zu den kirchlichen Symbolen. Auch hier wird nämlich, wie schon bemerkt, Schrift- und Kirchenlehre streng nicht etwa nur unterschieden, sondern geschieden und entgegengesetzt. Es wird aber ferner auch noch an der rationalistischen Unterscheidung zwischen heiliger Schrift und Wort Gottes in der heiligen Schrift festgehalten. Zwar wird nun viel mehr Wort Gottes in der heiligen Schrift gefunden, als der Rationalismus darin findet, dennoch aber nebenbei noch mehr oder weniger als Menschenwort über Bord geworfen. In fast kraß rationalistischer Weise wurde diese Kritik noch von Schleiermacher geübt, viel gemäßigter und besonnener von Männern wie Neander und Nitzsch, schonender noch von anderen. Aber das Princip jener gefährlichen Unterscheidung bleibt doch immer stehen. Fragen wir nun, welches ist denn in dieser modernen gläubigen Theologie die Norm der Aussonderung des Wortes Gottes aus der Schrift, so ist es nicht wie beim Rationalismus die natürliche Vernunft, sondern das christlich bestimmte Subjekt, das christliche Bewußtsein. So viel das christliche Subjekt in der heiligen Schrift mit seiner inneren christlichen Erfahrung in Harmonie zu setzen im Stande ist, so viel gilt ihm für Wort Gottes in der Schrift. Hier haben wir das Princip des Mysticismus, der eine nicht durch das Wort selbst vermittelte Erleuchtung des Geistes statuirt, welche die Norm der Auslegung des Wortes abgiebt. Hier steht also wiederum das Subjekt, wenn auch das christliche nicht unter, sondern über der Schrift. So sehen wir also, wie auch hier, indem man meint, das formelle Princip der evangelischen Kirche erst recht zu seiner Geltung und Wahrheit zu bringen, man doch in einem noch nicht überwundenen Abfalle von demselben begriffen ist. Denn was Wahrheit ist, wird nicht mehr aus dem äußeren geschriebenen Worte geschöpft, welches an sich klar und ausreichend, der ausschließliche Ausleger seiner selbst ist, sondern aus dem inneren ungeschriebenen Worte abgeleitet, welches hier faktisch, wenn auch nicht immer zugestandener Maaßen das äußere normirt, auslegt und richtet. Aus dieser Überhebung des Subjektes über die objektive Wahrheit folgt denn auch in analoger Weise die gleiche Alteration des materialen Principes unserer Kirche, indem die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht in der Zurechnung der außer

uns stehenden Gerechtigkeit Christi, sondern in dem subjektiven inneren Lebenszusammenhang des Individuums mit Christo gefunden wird.

Wie also der Katholicismus die Kirche, so stellt der Pantheismus und Atheismus offen, der deistische Rationalismus weniger offen, aber nicht weniger entschieden die Vernunft, die moderne gläubige Theologie endlich halb unbewußt das christliche Bewußtsein über Gottes Wort. Nur die evangelische Kirche hat von Anfang an ernst, offen, bewußt und consequent das Wort Gottes über alle menschlichen Institute, über jegliche Vernunfterkenntniß, und alles subjektive wenn auch christlich modificirte Bewußtsein gestellt. Man stehe also so lange von vorne herein von dem Rechte des Angriffes auf die Bekenntnißschriften der protestantischen Kirche ab, als man dies unter der Firma thut, das Wort Gottes den menschlichen Symbolen gegenüber in seiner ausschließlichen Geltung vindiciren zu wollen, während man ganz klar eigene Subjektivität an die Stelle des objektiven Wortes setzt.

Da die modern gläubige Richtung übrigens selbst, wenigstens in den höheren Stadien ihrer Entwickelung die Lehre des Rationalismus als eine in der Kirche Jesu Christi unberechtigte, weil die Fundamente des Evangeliums umstürzende Richtung und Lehre erkennt, so kann sie eigentlich gar nicht gegen das Princip der Aufrechterhaltung des kirchlichen Bekenntnisses im Allgemeinen protestiren, denn sie selbst muß ja in irgend welchem christlich-kirchlichen Bekenntnisse Bürgschaften und Schutzwehren gegen das Einreißen und Umsichgreifen radikal-ungläubiger Lehren suchen und es hat auch wieder das im Jahre 1842 zu Berlin im Auftrage des Cultusministeriums herausgegebene höchst merkwürdige Aktenstück, enthaltend „die Gutachten der Evangelisch-theologischen Fakultäten der Königl. Preußischen Universitäten über den Licentiaten Bauer" diese Behauptung bestätigt. Denn alle in demselben auf Entfernung Bauers von der academischen Lehrerwirksamkeit antragenden Gutachten sind nicht etwa vom Standpunkte der kirchlich-symbolischen Rechtgläubigkeit, sondern der modern gläubigen Theologie abgefaßt. Es wurde also auch von dieser Seite eine Grenze der Lehrfreiheit innerhalb der protestantischen Kirche nicht nur auf den Kanzeln, sondern sogar auf den theologischen Kathedern anerkannt, welche letzteren demnach nicht etwa der s. g. absolut freien Wissenschaft, sondern der kirchlichen Wissenschaft zu dienen haben. Diese Grenze muß aber doch durch irgend welches kirchliches

Bekenntniß näher bezeichnet werden, wenn nicht die Entscheidung über Lehrbefähigung ganz unstät und zufällig umherschwanken soll. Da hätten wir aber dann doch immer wieder ein kirchliches Symbol, wenn auch in noch so weiter Fassung. Also nicht sowohl Symbole überhaupt, sondern nur die faktisch vorhandenen werden verworfen. So beklagt zum Beispiel Twesten im zweiten Bande seiner Dogmatik (in der Vorrede), seine herzliche Zustimmung zum Lehrbegriffe der lutherischen Kirche bekennend, doch, daß durch die Concordienformel der melanchthonsche Lehrtypus, wie die Möglichkeit der Union mit der Reformirten Kirche ausgeschlossen sei, andere würden noch weiter gehen und auch die symbolischen Bestimmungen über die Trinität und die Person Christi als engherzige und beschränkte Bestimmungen verwerfen. Immer aber würde bei den Meisten doch irgend welches symbolisches Residuum übrig bleiben, dessen Grenze sie von kirchlichen Lehrern nicht würden überschritten wissen wollen. Ja selbst der Rationalismus hat sich genöthigt gesehen, von seinen excentrischen Behauptungen in Beziehung auf Symbole in abstracto wieder einzulenken und Röhr in den Grund- und Glaubenssätzen der ev.-protest. Kirche (2. Ausg. 1834) thut S. 24 den merkwürdigen Ausspruch: „Was die Glaubenssätze unserer Kirche anbetrifft, so leuchtet zuvörderst soviel ein, daß letztere nicht ohne dergleichen sein könne, und daß sie das entschiedenste Bedürfniß habe, die Summe derselben als den ihr eigenthümlichen Lehrbegriff darzustellen (indem sie sonst) gestatten würde, alle gedenkbaren Irrthümer für evangelische Wahrheiten auszugeben." Auch Bretschneider (Handbuch der Dogmatik II § 207) sagt: „Die Kirche darf symbolische Bücher machen und die öffentlichen Lehrer als solche verbindlich machen, ihre Vorträge danach einzurichten. Die Lehrer sind daher auch der Kirche verantwortlich und sollen nicht Herren und Gesetzgeber sein, sondern Diener der Kirche, die nur übertragene Rechte ausüben." Freilich ist die von dieser Seite her in Vorschlag gebrachte Formel mager und dürr genug und es soll sich Judenthum, Muhamedanismus und Christenthum zuletzt specifisch nur dadurch unterscheiden, daß während alle drei sagen: Es giebt nur Einen Gott, die einen hinzusetzen: und Moses, die anderen: und Mohamed, die Christen endlich: und Christus ist sein Prophet.

Mag man aber auch nicht Symbole im Allgemeinen, sondern nur diese bestimmten, vorhandenen kirchlichen Symbole als Schranken kirch-

licher Lehrfreiheit verwerfen, und dafür andere Symbole von weiterer Fassung verlangen, so kehren wir zu unserer früheren Behauptung zurück, daß wenn man sich dabei auf das Wort Gottes stützt und dessen wesentlichen Inhalt besser und reiner darzustellen meint, man dessen nicht eingedenk ist, wie viel demüthiger und unbedingter die Reformationszeit, die Schöpferin unserer kirchlichen Symbole, sich unter Gottes Wort gebeugt und in den Inhalt desselben eingedrungen sei, als unsere Zeit dies nun schon seit beinahe hundert Jahren gethan, wie sehr man damals ganz unter, jetzt aber ganz oder doch wenigstens theilweise über der Schrift stehe. Giebt man aber zu, wie man dies bei ehrlicher Selbstprüfung muß, daß man eben zu dieser absoluten Verleugnung eigener Vernunft dem Worte Gottes gegenüber sich noch lange nicht in dem Maaße bequemt habe, wie ein Luther und die Seinen es thaten, so suche man wenigstens einen anderen Rechtstitel zum Angriff auf die kirchlichen Bekenntnißschriften, als die vermeinte Ehrenrettung der heil. Schrift dem sie erdrückenden Symboljoch gegenüber.

Was nun aber den wissenschaftlichen Beweis für die wirkliche völligere Übereinstimmung unserer Bekenntnißschriften in ihren einzelnen Lehrartikeln mit dem Worte Gottes betrifft, als dieselbe in den von ihnen divergirenden Richtungen und Auslegungen stattfindet, so kann denselben in seiner Vollständigkeit nur die Exegese einerseits liefern, welche den Schriftsinn zu Tage fördert, die Dogmengeschichte andrerseits, welche nachweist, wie und warum der kirchliche Ausdruck für den unmittelbaren Schriftglauben der Gemeinde gerade so geworden und so werden mußte, wie er geworden ist. Übrigens wird auch der einfache, eben so schrift- wie symbolkundige Laie ohne jenen gesammten wissenschaftlichen Apparat zu besitzen, doch aber kraft seines einfältigen Schriftverständnisses und seines von kritischen Zweifeln nicht ausgehöhlten Gemüthes und nicht verschrobenen Verstandes wohl befähigt sein, sich ein sicheres und für sein Bedürfniß und zu seiner Beruhigung ausreichendes Urtheil über das wirkliche Verhältniß des auch seiner Prüfung offen gegebenen Wortes Gottes und des Bekenntnisses seiner Kirche zu bilden. Wie viele aber, die heut zu Tage entschieden über dies Verhältniß aburtheilen, haben auch nur oberflächlich, geschweige ernstlich in der Schrift geforscht und besitzen eine Kenntniß unserer Bekenntnißschriften, die weit über den kleinen Katechismus Lutheri hinausgeht? Eine wissenschaftliche Unter-

suchungscommission würde wohl leider auch bei vielen Geistlichen namentlich rationalistischer Bildung und öfters gar bei den entschiedensten Kampfhelden ihrer Parthei auf eine gleiche und bei ihnen viel schmachvollere Unkunde nicht nur der kirchlichen Bekenntnißschriften, sondern wohl gar auch des Wortes Gottes selbst in seiner Totalität stoßen.

Wir gehen endlich noch zu einer Beleuchtung der wichtigsten Einwürfe über, welche im Einzelnen von dieser oder jener Seite her gegen die Geltung der kirchlichen Bekenntnißschriften erhoben zu werden pflegen:

1) „Die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher soll gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit sein." Es wird ja aber vorausgesetzt, daß der Geistliche, welcher bei seinem Amtsantritte auf die symbolischen Bücher seiner Kirche verpflichtet wird, in vollkommen freier Zustimmung zu denselben sich befindet. Thut er das nicht, so ist er nicht gezwungen, ein kirchliches Amt innerhalb einer Gemeinschaft anzunehmen, welche zu dieser bestimmten von seiner Überzeugung abweichenden Auffassung des Wortes Gottes sich bekennt. Es steht ihm eben so sehr frei, vom Kirchenamte zurück zu bleiben, als dasselbe, wenn die Fortführung sein Gewissen beschwert, aufzugeben, als selbst die kirchliche Gemeinschaft zu verlassen, sobald er ihre Grundsätze nicht mehr theilt. Daß hier öfter in frühern Zeiten nicht zu billigende Zwangsmaßregeln angewendet worden sind, kann das Princip in der von uns festgehaltenen Begränzung nicht erschüttern. Was aber einem Geistlichen schon nach den einfachsten Principien des natürlich-menschlichen Rechtes *nicht* freistehen kann, das ist eine Gemeinschaft, deren Brodt er ist, mit Füßen zu treten und seinerseits Zwang gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Gemeinde zu üben, welcher offenbar geübt wird, wenn dieselbe gezwungen wird, einen Lehrer als Prediger und Seelsorger sich aufbürden zu lassen, der ihren Glauben im Herzen verhöhnt und öffentlich widerspricht oder doch geschickt umgeht. Die vielgerühmte Toleranz schlägt hier selbst in die entschiedenste Tyrannei um. *Man* verlangt nur Berechtigung für den eigenen Glauben, will aber dem fremden die ihm gebührende Berechtigung nicht zugestehen. Mit der Lehrwillkühr der Prediger ist der Hörzwang der Gemeinden nothwendig verknüpft.

2) „Es genüge die Verpflichtung auf die heilige Schrift." Als ob es nicht bekannt genug wäre, wie nicht nur die verschiedenen Kirchen und Sekten, sondern auch die gegenwärtig in der evangelischen Kirche

selbst bestehenden verschiedenen Partheien sich fast sämmtlich auf die heilige Schrift berufen. Es handelt sich doch hier offenbar um den Inhalt der heiligen Schrift, als den Grund der kirchlichen Glaubensgemeinschaft und die Bestimmung und Erklärung über die eigenthümliche Auffassung des Schriftinhaltes, welcher innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft gültig ist, das und nichts anderes ist das Wesen einer Bekenntnißschrift. Will man also eine Glaubensgemeinschaft nicht geradezu zwingen, keinen bestimmte Glauben und keine bestimmte Auffassung des Schriftwortes zu hegen, so kann man ihr auch nicht zumuthen, sich an der vagen Verpflichtung ihrer Lehrer auf die heilige Schrift in abstracto genügen zu lassen.

3) „Es werde durch die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften eine menschliche Autorität in Glaubenssachen, ein neues Pabstthum gegründet." Die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher schließt aber keineswegs das Festhalten des evangelischen Grundsatzes aus, daß nur das Wort Gottes die ausschließliche Autorität in Glaubenssachen sei, daß nur die heilige Schrift Glaubensartikel festzusetzen berechtigt sei. Deshalb unterwirft auch die evangelische Kirche ihre Bekenntnißschriften fortwährend der Norm der heiligen Schrift, und obgleich sie ihrer beiderseitigen Übereinstimmung gewiß ist, und vermöge der Klarheit, Einfachheit und Faßlichkeit des Schriftwortes derselben gewiß sein kann, so ist sie doch jeden Augenblick bereit, ihr Bekenntniß in allen den Artikeln zu widerrufen, in denen man sie einer Nichtübereinstimmung mit dem Worte Gottes überführt. So lange dies aber nicht geschehen und sie sich nicht überführt erkennt, hat sie Recht und Pflicht an ihrer Erkenntniß des Schriftwortes und an ihrem Bekenntnisse festzuhalten und die Predigt des Schriftwortes nur nach der Norm dieses Bekenntnisses von den Lehrern in ihrer Mitte zu verlangen. Sie stellt sich keineswegs wie die katholische Kirche als untrügliche Auslegerin über die Schrift, sie ertheilt keinem Episkopate oder Concil das infallible Interpreten- und Richteramt, das der heilige Geist allein sich vorbehalten. Aber sie ist gewiß, daß der heilige Geist sie in die lautere Erkenntniß des klaren Wortes eingeführt und sieht nicht ein, mit welchem Rechte man ihr diese Gewißheit verbieten kann. Die Symbole sind ihr überhaupt nicht norma credendorum, denn das ist allein die heilige Schrift, wohl aber sind sie ihr norma docendorum, und darin liegt kein Pabstthum.

4) „Die Rechte der Wissenschaft (oder auch das Princip der Bewegung, des Fortschritts, der Aufklärung) seien durch diese Maßregel gefährdet." Soll unter Freiheit der Wissenschaft gemeint sein, daß man in der evangelischen Kirche gezwungen sei, jedweder selbst der frechsten geistigen Libertinage, die nicht nur Christus und Wort Gottes, sondern selbst Gott, Tugend und Unsterblichkeit mit Scheinargumenten leugnet und umstürzt, ungehemmt den Zügel schießen lassen zu müssen, so muß die evangelische Kirche sich gefallen lassen, daß ihr im Sinne dieser Ansicht und Parthei nachgesagt werde, sie hemme und beschränke die Freiheit der Wissenschaft, obgleich sie selbst in diesem Vorwurfe nur eine lächerliche contradictio in adjecto erkennen kann. Denn die Theologie als Offenbarungswissenschaft hört auf Wissenschaft zu sein, sobald sie ihr Objekt, die Offenbarung, leugnet. Offenbarung, Christenthum, Glaube sind eben so sehr objektiv existirende Mächte, wie die Natur. Man wird aber den keinen wissenschaftlichen Naturforscher nennen, der die Existenz der Natur selbst in einem überspannten Idealismus leugnet. Wer jene geistigen Mächte leugnen will und dafür als Mann der Wissenschaft angesehen zu sein prätendirt, dem steht es frei, nur steht es ihm nicht frei innerhalb des Gebietes der evangelischen Kirche, am Allerwenigsten als Lehrer der Jugend und der Gemeinden in derselben. Es haben dies auch Männer wie Strauß selbst eingesehen, indem derselbe ausdrücklich erklärt, daß die moderne Wissenschaft untüchtig sei, Prediger der Gemeinden im Sinne der christlichen Kirche zu bilden. Kann nun keine christliche Kirche solche Lehrer unter der Firma der Wissenschaft sich aufdringen lassen, so muß die evangelische Kirche allerdings noch überdies von ihren Lehrern verlangen, daß sie ihre eigenthümlichen Grundprincipien theilen und dieselben weder in mündlichen Vorträgen noch in Schriften verletzen. Oder sollte es etwa einem evangelischen Theologen und Geistlichen erlaubt sein, die katholische Lehre von dem Pabste, den Concilien und der Kirche, sowie die von der Rechtfertigung aus den Werken zu vertreten? Innerhalb dieser Gränzen wird nun allerdings auch die evangelische Kirche wohl thun, eine gewisse Freiheit und Weite wissenschaftlicher Forschung zu gestatten. Sie wird in ihrem Bestande dadurch noch nicht gefährdet, daß sie ihren Theologen gestattet, wo sie sich nur innerhalb der evangelischen Grundprincipien halten, ihre Bedenken gegen die Fassung dieses oder jenes Artikels der

kirchlichen Bekenntnißschriften auf Grund der Schrift in wissenschaftlicher Form und mit der dem kirchlichen Bekenntniß, wie dem kirchlichen Gemeinbewußtsein gebührenden Achtung vorzubringen. Sie ist stark genug, ungegründete Bedenken der Art durch geistige Waffen zu überwinden, sollten sie aber begründet sein, sie zum Wachsthum ihrer Erkenntniß und zur Modification ihres Bekenntnisses zu benutzen, ohne deshalb ihre specifische Eigenthümlichkeit und den evangelischen Grund ihres Bekenntnisses aufzuopfern. Nur sollen dergleichen Läuterungs- oder Fortbildungsversuche des kirchlichen Bekenntnisses nicht von den Kanzeln herab angestellt werden. Denn die evangelische Kirche hat ihr bestimmtes Bekenntniß und der Prediger verpflichtet sich zur Lehre und nicht zum Anzweifeln desselben vor der Gemeinde. So lange die Kirche nicht seine subjektive Ansicht zu der ihrigen gemacht, hat er auch kein Recht, sie von ihren Kanzeln zu predigen. Wohl aber steht es ihm frei, so lange er diesen oder jenen minder wesentlichen Punkt des protestantischen Bekenntnisses beanstandet, denselben in seiner Predigt zurücktreten zu lassen bis zum Abschluß seiner Forschung. Betrifft er aber das Fundament, die Lehre von dem Worte Gottes als der ausschließlichen und ausreichenden Quelle der Heilserkenntniß und von Christo als dem alleinigen und vollkommenen Mittler zwischen Gott und Menschen oder die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus, sowie die Lehre von den Gnadenmitteln, so wird er selbst sein Amt so lange in die Hände der Kirche, wie sie in den von ihr beauftragten Organen und Oberbehörden sich verfassungsmäßig repräsentirt, zurücklegen, bis er im Stande ist, auf den Grund der evangelischen Kirche in seinem Glauben sich zurückzustellen. Sehr nahe verwandt mit dem vorhergehenden Einwurfe ist

5) der Vorwurf, „daß durch die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher der Buchstabendienst sanktionirt werde." Es versteht sich aber zunächst von selbst, obgleich allerdings namentlich im 17. Jahrhundert öfters gegen diesen Selbstverstand gehandelt wurde, daß die Prediger nicht etwa verpflichtet, oder daß es auch nur gutgeheißen werden kann, wenn sie in ihrer Verkündigung des Wortes Gottes sich nur in den Formeln der kirchlichen Bekenntnißschriften meinten bewegen zu müssen. Sie haben das Wort Gottes und nicht das kirchliche Bekenntniß zu verkündigen, zwar allerdings innerhalb einer bestimmten Glaubensgemein-

schaft das Wort Gottes nach der Norm aber nicht in der Form eines bestimmten kirchlichen Bekenntnisses. Wird auch in ihrer Predigt sich nicht verleugnen dürfen, daß sie getragen sind von dem Gesammtbewußtsein der bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, der sie angehören, wie dasselbe in den Bekenntnißschriften dieser Gemeinschaft sich niedergelegt und ausgesprochen hat, so ist doch innerhalb dieser Grenzen ihrer individuellen Ausdrucks- und Entwickelungsweise der freiste Spielraum eröffnet. Auch die wissenschaftliche Theologie einer bestimmten Kirche, in unserem Falle also der lutherischen, wird freilich immer eine lutherische sein müssen, so lange die lutherische Kirche sich nicht selbst aufgegeben und aufgehoben hat, aber sie wird sich dadurch als eine eben so freie und lebendige, wie an Gottes Wort gebundene erweisen, daß sie zwar zu allen Zeiten ihre wesentliche Inhaltsübereinstimmung mit allen Artikeln lutherischer Lehre, sowie ihre Achtung vor der altlutherischen Form bewahren wird, dabei aber in nie rastender geistiger Schöpfungskraft stets eine neue dem jedesmaligen Zeitbedürfnisse angemessene Form und Entwickelung desselben Lehrgehaltes zu produciren im Stande sein wird. Freilich sind diese Kategorien in abstracto nicht ausreichend, um der Willkühr zu wehren, welche oft genug unter dem Vorwande nur die Form der Darstellung zu wandeln, auch den wesentlichen Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses selbst alterirt und im letzten Grunde nur um den Inhalt und die Schranke des Wortes Gottes herumzukommen bemüht ist, indeß das einfältige Auge wird hier den Schalk leicht entdecken, von der theologischen Bildung wird aber freilich zugleich die dialektische Gewandtheit erwartet, welche im einzelnen Falle nachzuweisen im Stande ist, in wiefern die vorliegende Alteration nicht nur Alteration der unwesentlichen Form, sondern des wesentlichen Inhaltes, nicht nur Abweichung vom Ausdrucke des kirchlichen Bekenntnisses, sondern zugleich Abweichung von der bestimmten und klaren Lehre des Wortes Gottes selbst ist. — Wenn übrigens gesagt ist, daß nur wirkliche materielle Übereinstimmung mit der Lehre einer bestimmten Kirche, wie dieselbe in ihren Bekenntnißschriften verzeichnet ist, von einem Prediger dieser Kirche verlangt werden könne, so ist daraus schon ersichtlich, daß am allerwenigsten eine solche Übereinstimmung mit dem Buchstaben der Symbole postulirt wird, daß auch Alles, was nicht unmittelbar zur Lehre selbst, sondern nur zu ihrer exegetischen, historischen oder dogmatischen

Begründung, Ausführung und Beurtheilung gehört, als unumstößlich richtig anerkannt werden müsse. Nicht jedes Citat aus der heiligen Schrift z. B., welches in unsern symbolischen Büchern angeführt wird, beweiset jedesmal, was es beweisen soll, aber es reicht hin, wenn die Lehre, die durch dasselbe bewiesen werden soll, überhaupt nur in der Schrift gegründet und durch anderweitige Citate bewiesen worden ist oder bewiesen werden kann.

6) „Man dürfe sich nicht auf das positive Recht berufen, weil positiv juristische Principien auf Glaubens- und Gewissensachen nicht anzuwenden seien." Allerdings können Glaubens- und Gewissensfreiheit, will man nicht das Princip der Inquisition wieder zurückführen mit allen seinen schauerlichen Consequenzen, insofern keinem Rechtszwange unterliegen, als irgend Jemand verpflichtet werden soll, einen Glauben gegen seine Überzeugung und gegen sein Gewissen zu bekennen. Wir haben uns aber schon darüber erklärt, daß es sich hier in keiner Weise um die Frage handle, ob Jemand zum Beitritt zu einer bestimmten Gemeinschaft oder zur Übernahme und Verwaltung eines Lehramtes im Sinne dieser Gemeinschaft gezwungen werden könne und solle? Dies haben wir schon entschieden verneint. Sondern darum handelt es sich nur, ob nicht eine in einem Staate mit Corporationsrechten versehene Kirche das Recht haben solle, ihre Lehrer auf ihre Lehre und Institutionen zu verpflichten, sie zwar in keiner Weise zur Beibehaltung ihres Lehramtes zu zwingen, aber allerdings von ihnen zu verlangen, daß sie die Bedingungen, unter denen sie ihr Amt übernommen, auch wirklich erfüllen, und ob nicht im entgegengesetzten Falle auch die Kirche das Recht haben solle, ihre Klage laut werden zu lassen und auf rechtliche Untersuchung bei den dazu competenten Behörden anzutragen? Die Untersuchungsbehörde wird in solchen Fällen freilich immer gut thun, kirchliche Gutachten theologischer Fakultäten und anderer kirchlicher Organe einzuholen, um darüber gewiß zu werden, in wiefern bei den also Beklagten wirklich eine Abweichung von dem verfassungsmäßig und rechtlich sie verpflichtenden, kirchlichen Lehrbegriffe stattfinde.

7) „Die gesetzlichen Vorschriften über die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher seien jedenfalls durch Gewohnheitsrecht oder Observanz außer Kraft gesetzt worden." Dieser Einwurf hat so im Allgemeinen zunächst keine genaue Richtigkeit. Nehmen wir die unirte Kirche

aus, welche durch einen öffentlichen Akt, der fortan kirchenrechtliche Geltung ansprechen kann, nicht etwa kirchliche Bekenntnißschriften überhaupt, sonst meist nur einzelne die reformirte und lutherische Kirche unterscheidende Lehren als kirchentrennend aufgehoben hat, oder etwa das schweizerische Waadtland, welches allerdings unter Protestation eines großen Theiles der Geistlichkeit die Confessio Helvetica ausdrücklich abgeschafft, dafür aber eine andere viel schlimmere kirchliche Norm, nämlich eine über reine Lehre entscheidende kirchliche Commission ernannt hat, so ist es nicht einmal wahr, daß in den einzelnen Ländern die bestehenden kirchlichen Symbole aufgehoben oder modificirt worden seien. Über den statistischen Thatbestand in dieser Hinsicht vgl. Bickell a. a. O. Viertes Capitel S. 86 ff. „Das bestehende Recht in den einzelnen Ländern." Die Verpflichtungsformel mag nun laxer oder strenger sein, so lange die von der Kirche dem Staate öffentlich vorgelegten und sanktionirten Bekenntnißschriften und Statuten nicht solenn und rechtlich abrogirt sind, sind die Lehrer in ihrer Mitte auf dieselben verpflichtet, mag ihnen nun darüber bei ihrem Amtsantritte ein strengeres oder laxeres besonderes Versprechen abgenommen worden sein oder nicht. Existirt doch auch jede Corporation in einem Staate nur unter der Bedingung, daß sie demselben ihre Grundsätze und Statuten vorgelegt und von demselben habe approbiren lassen, sowie auch unter der Voraussetzung, daß sie in aller Weise, will sie nicht selbst dem Staate gegenüber rechtlos werden, in ihrer Mitte auf Aufrechterhaltung dieser Principien und Statuten bedacht sei. — Gewöhnlich aber ist wohl auch mit unserem Einwurfe nur gemeint, daß die Kirche selbst die einzelnen, in den symbolischen Schriften enthaltenen Glaubenssätze im Laufe der Zeit stillschweigend aufgegeben und somit auch die Verpflichtung auf dieselben außer Kraft gesetzt habe. Indeß nach dem Glauben der evangelischen Kirche kann ihr aus Gottes Wort geschöpftes Bekenntniß eben so wenig veralten, als dieses selbst oder die ewige Wahrheit, die es verkündigt; hier findet keine arithmetisch-äußerliche Zählung statt, sondern die an Gottes Wort nach der Norm des reformatorischen Bekenntnisses Gläubigen sind die evangelische Kirche. Will sich eine Rationalisten-Kirche ihnen gegenüber constituiren und zollt der Staat, wie er, wenn er nicht Gewissenszwang ausüben will, zu thun verpflichtet ist, ihr Anerkennung, so hat die evangelische Kirche nichts dagegen einzuwenden, nur daß ihr eine gleiche Anerkennung zu

Theil werde, und sie nicht als solche gezwungen werde, sich rationalistische Lehrer aufdrängen zu lassen. Dies letztere muß sie, soll sie sich nicht selbst vernichten, mit der größten Entschiedenheit verlangen, obgleich selbst wenn ihr allein dieses von Allen verlangte Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit verweigert werden sollte, sie zwar nicht sich zu fügen, das hieße ihren Glauben zu verleugnen, aber auch nicht gewaltsam zu widerstreben, sondern fest die Verfolgung zu erdulden hat. Denn der Kirche darf es nicht auf Größe, Anzahl und Ausdehnung, auf Macht und Herrlichkeit, sondern nur auf Glauben und reines Bekenntniß ankommen. Und wenn sie gewürdigt wird, darüber zu leiden, so ist sie wahrhaft herrlich. Der Staat hat also allerdings die Pflicht, allen Confessionen Glaubens- und Gewissensfreiheit zu gestatten. Das absolute Unterdrücken der Sekten, wie es allerdings früher auch in der lutherischen Kirche Sitte war, können wir nicht gutheißen. Eher würden wir noch nordamerikanische Zustände, namentlich in einer einmal so zerspaltenen Zeit wie die unsrige, gutheißen. Doch halten wir schon im Interesse des Staates eine Staatskirche für das angemessenste, aber eine solche, welche zwar nicht der Sektirerei Vorschub leistet durch bürgerliche Gleichstellung ihrer Mitglieder mit den Mitgliedern der großen christlichen Confessionen, ihnen aber, wenn sie aus eigenem Fonds sich zu erhalten im Stande sind und ihre Bürgerpflichten erfüllen, weder den Aufenthalt im Lande, noch auch das Betreiben bürgerlicher Gewerbe verbietet. Nur von dem eigentlichen Staatsdienste müßten sie ausgeschlossen bleiben. In dieser Hinsicht würde also die englische Verfassung im Allgemeinen die richtige Mitte getroffen haben.

8) Endlich „die große Verschiedenheit des Glaubens, welche, wenn nicht, wie einige behaupten, an sich nothwendig, jedenfalls in unserer Zeit faktisch bestehe, mache die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher unthunlich und die gegentheilige Maßregel schrecke entweder die Besten vom Kirchenamte zurück oder befördere die Heuchelei." Daß die Verschiedenheit des Glaubens bei allen einzelnen Individuen nothwendig sei, kann nur der behaupten, welcher keinen Begriff von göttlicher Offenbarung und der Macht des erleuchtenden und Gemeinschaft stiftenden heil. Geistes hat. Die Geschichte, welche zu allen Zeiten im Glauben einige lebendige Gemeinschaften aufweist, widerlegt diese Behauptung. Auch gegenwärtig besteht wieder durch Gottes Gnade selbst in unserer

traurig zerrissenen und zerspaltenen Kirche ein wahrlich nicht unbedeutender Kern von Geistlichen und Laien, welche mit mehr oder weniger Bewußtsein dem reinen evangelisch-kirchlichen Glauben in allen seinen wesentlichen Hauptpunkten von Herzen zugethan sind. Die Furcht, die Heuchelei zu befördern, kann Niemanden abhalten, eine an sich nothwendige und die Fortdauer der Kirche bedingende Maßregel ins Werk zu setzen. Die Sünde der Heuchelei muß dem Heuchler ins Gewissen geschoben werden. Die Kirche trägt nicht die Schuld daran. Die Kraft der Wahrheit des Evangeliums, das sie verkündigt, wird jeder Zeit verhüten, daß nur oder auch nur zum größeren Theile Heuchler ihre Lehrstühle einnehmen, und wenn sie auch manche weissagende Bileams unter sich zählt, die Gott richten wird, so ist ihr als Kirche doch immer noch mehr damit gedient, daß aus dem Munde der Heuchler das in sich lebenskräftige Wort Gottes verkündigt werde, als daß es offen und ohne Heuchelei zum Verderben der Seelen von ihren Lehrstühlen herab verlästert werde. Daß übrigens die Kirche aller Zeiten und namentlich in einer Zeit wie die unsrige mit den Laien große Geduld zu tragen und sie wesentlich von den Lehrern zu unterscheiden habe, ist gewiß. Sie sollen belehrt, befestigt, auf den Weg der Wahrheit geleitet werden, und wo sie nur nicht offenbare und beharrliche Gottlosigkeit und Lästerung des Glaubens findet, da hat sie zu hoffen und zu beten, zu hegen und zu pflegen, zu lehren und zu fördern. Sie darf sich nicht des Segens berauben, die Schwachen, Zweifelnden, Unbefestigten und Irrenden zu gewinnen und selig zu machen und soll sie nicht gleich als todte Ranken abschneiden. Die Lehrer freilich, die sich ihr darbieten als solche, welche zu diesem Amte tüchtig seien, berechtigen sie selbst dazu, höhere Ansprüche an sie zu stellen. Denn die Blinden und Lahmen können nicht durch Blinde und Lahme, sondern nur von Sehenden und kräftig Wandelnden geleitet werden. Daß übrigens auch von den Lehrern nur eine aufrichtige und herzliche Übereinstimmung in allen Grundartikeln evangelischer Lehre verlangt werde, haben wir schon bemerkt. Auch sie mögen, namentlich in einer Zeit wie die unsrige, als im Fortschritt begriffen, von den kirchlichen Behörden, wenn sie ihre etwaigen Bedenken gegen minder wesentliche Seiten des kirchlichen Bekenntnisses mittheilen mögen, mit Hoffnung betrachtet werden. Diese mögen im einzelnen Falle entscheiden, wie weit das zu einem Lehramte

sich meldende Individuum mit dem wesentlichen Grunde des evangelischen Bekenntnisses wirklich schon in Harmonie sei. Dies zu beurtheilen, dazu gehören freilich erleuchtete kirchliche Behörden, welche der Kirche vor allen Dingen Noth thun. Unter solchen Bedingungen werden auch keineswegs die vorzüglichsten und tüchtigsten, bei denen nach menschlicher Einsicht und Berechnung noch irgend Hoffnung weiteren Fortschrittes zu erwarten steht, vom Kirchenamte zurückgeschreckt werden. Freilich kann es im Einzelnen sich treffen, doch sind dies nur die seltenen Ausnahmen, daß ein besonders Begabter in der Zeit, wo er ein Kirchenamt übernehmen soll, dem evangelischen Glauben noch ganz fremd ist oder gar feindselig gegenübersteht, der doch später durch Gottes Gnade gewonnen wird und nun für das Kirchenamt verloren ist. Oft indeß ist auch dann noch ein Übergang zu demselben möglich, und wenn nicht, so muß die Kirche das bedauern, sie kann es aber nicht ändern. Es war dann Gottes Wille nicht, daß sie einen solchen Mann, den er ihr ja auch stündlich durch den Tod entziehen kann, zu ihrem Diener gewinnen sollte. Das Experiment wäre zu gefährlich, wenn sie jeden geistig Tüchtigen in Hoffnung einstmaliger Bekehrung anstellen wollte, denn wenn diese Hoffnung fehlschlüge, und wo liegt die Bürgschaft des Gegentheiles, so würde sie sich an ihm gerade einen desto tüchtigeren Feind und Zerstörer ihres Glaubens selbst großgezogen und an den wirksamsten und gefährlichsten Platz gestellt haben. Übrigens liegt ja überall zwischen vollendetem Universitätsstudium und Berufung zum Amte und damit verbundener Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntniß eine Reihe von Jahren, also eine Zeit für weitere Entwickelung und Befestigung im evangelischen Glauben dazwischen.

Skizze des lutherischen Lehrbegriffs.

Wir werden uns hier verhältnißmäßig kurz fassen. Denn einmal ist ja die lutherische Lehre der fortwährende Prüfstein, an welchen wir die übrigen Lehren, namentlich die der katholischen und reformirten Kirche, im Gegensatz zu denen sie sich ausgebildet, anlegen und nach dem wir sie beurtheilen, so daß also bei dieser Gelegenheit die lutherischen Lehrartikel selbst zum Vorschein kommen, dann aber giebt die Dogmatik

den vollständigen und umfassenden Abriß des gesammten kirchlichen Lehrgebäudes. Wir übergehen deshalb hier auch Alles, was nicht eigenthümlich und ausschließlich lutherisch, sondern allgemein kirchlicher Natur, wie namentlich die Theologie im engeren Sinne und auch die allgemeinen Grundzüge der Christologie. Denn in der Symbolik haben wir es vorherrschend mit den Momenten zu thun, die den confessionellen Gegensatz constituiren. Da wir aber bis jetzt nur den katholischen Lehrbegriff kennen gelernt, so werden wir (auch) hauptsächlich am lutherischen Lehrbegriffe (nur) diejenigen Seiten ausführlicher hervorheben, welche sich im Gegensatze zum Katholicismus ausgebildet, die anderen aber, soweit sie symbolisch vorliegen, nur berühren, und die weitere Ausbildung, die sie im Gegensatze zum reformirten Lehrbegriffe gewonnen, dort am gehörigen Orte kennen lernen. Da nun aber die lutherische Kirche mit der katholischen weder über die Theologie, noch über die Christologie in Streit gerathen, so sind es besonders die anthropologischen und soteriologischen Lehren, die wir zu betrachten haben. Ehe wir aber von diesem materialen Dissensus beider Kirchen handeln, haben wir zunächst den formalen zu besprechen, denn die verschiedenen Erkenntnißresultate hängen auch hier wie überall mit einem verschiedenen Erkenntnißprincipe zusammen. Dieser formale Dissens concentrirt sich nun auf katholischer Seite in dem Satze von der absoluten Autorität der Kirche, auf protestantischer Seite in dem Satze von der absoluten Autorität des Wortes Gottes. Den katholischen Satz haben wir schon nach seinem ganzen Umfange und nach allen seinen Momenten kennen gelernt. Den lutherischen Satz haben wir aber hier noch etwas genauer zu beleuchten. Das Wort Gottes, sagt unsere Kirche, ist die ausschließliche und ausreichende Erkenntnißquelle aller nothwendigen Heilswahrheiten. Sie versteht aber unter Wort Gottes das von den Propheten und Aposteln des A. und N. T. geschriebene und uns schriftlich überlieferte Wort. Dasselbe ist nach seinem einfachen Wortverstande und in seinem ganzen Zusammenhange als das Repositorium aller göttlichen Offenbarungen in unbedingtem Glaubensgehorsam anzunehmen und außer demselben nichts, kein anderes Wort, gehe es von Menschen oder von Engeln aus, es sei denn, daß solche Tradition ihre Übereinstimmung und ihre Wahrheit mit und an dem geschriebenen Worte der Propheten und Apostel zu erweisen im Stande sei. Dieses Wort legt sich aber selbst aus, schließt

sich selbst auf, denn es ist einfach, klar und verständlich. Keine menschliche Vernunft, keine Erleuchtung außer und über dem Worte, kein Concil, kein Pabst, sondern nur das Wort selbst ist der gesetzmäßige Interpret seiner selbst. Fragen wir nun nach dem Beweise für diese Sätze, so muß diese Frage abgelehnt werden, denn die Wahrheit, Genugsamkeit und Klarheit des Wortes Gottes bedarf keines Beweises, sondern sie ist Axiom, oberster Grundsatz. Die Wahrheit jedes Satzes muß sich aus dem Worte Gottes erweisen, das Wort Gottes aber hat seine Wahrheit aus keinem anderen höheren Grundsatze abzuleiten. Auch in der Erkenntniß irdischer Dinge stoßen wir überall auf einen letzten, obersten Grundsatz, der durch sich selbst klar, keines weiteren Beweises weder fähig, noch bedürftig ist. Daß aber das Wort Gottes absolute Wahrheit sei, und daß diese Behauptung als Axiom keines weiteren Beweises bedürftig sei, das kommt daher, weil das Wort Gottes kein bloßes Wort, sondern weil es Geist und Leben ist. Der Geist Gottes, der das Wort geredet, der in dem Worte lebt und webt, erschließt und versiegelt auch dem Menschengeiste die Wahrheit des Wortes. Die Sonne leuchtet und wärmt durch sich selber, dem Blinden und Todten läßt sich ihr Leuchten und Wärmen nicht erweisen; erst wenn der Mensch ihre belebende und erleuchtende Kraft erfahren hat, kennt er dieselbe und bedarf keines Beweises mehr für ihre Existenz. Daß also das Wort Gottes seine Wahrheit durch sich selbst erweist, ist identisch mit dem Satze, daß der Geist Gottes, dessen Träger das Wort ist, des Wortes Wahrheit dem Menschengeiste erweist. Daß ferner das Wort Gottes sich durch sich selbst auslegt, ist identisch mit dem Satze, daß der Geist Gottes, der der Urheber und Inhaber des Wortes ist, den Sinn des Wortes dem Menschengeiste erschließt. Nur also wer die erleuchtende und lebendigmachende Kraft des Wortes Gottes erfahren hat, ist competenter Richter über die Göttlichkeit, Wahrheit, Klarheit und Genugsamkeit des Wortes. Was nun aber die im Worte Erfahrenen im Laufe der Jahrhunderte aus dem Worte an Erkenntnißschätzen ans Tageslicht gefördert haben, das verachtet die lutherische Kirche nicht, sondern das ehrt sie als kirchliche Tradition, als sekundäre Erkenntnißquelle und Hinleitung zur primären Erkenntnißquelle des Wortes selbst. Aber sie stellt das sekundäre Erkenntnißprincip dem primären nicht gleich, sondern ordnet es ihm unter,

denn das sekundäre muß seine Wahrheit in letzter Instanz fortwährend am primären erweisen.

Aus allem bisher Gesagten geht nun schon hervor, daß die lutherische Kirche nicht so schlechthin in abstracto die Autorität des Wortes Gottes behauptet. Sie stellt dasselbe nicht in gleicher Weise wie die katholische Kirche ihre absolute Kirchenautorität dem Menschen gegenüber. Es soll nicht etwa im Sinne der lutherischen Kirche der Gläubige zuvörderst unbedingt annehmen, daß dieses Buch die absolute Wahrheit enthalte, ehe er noch seinen Inhalt kennt, wie die katholische Kirche solchen Köhlerglauben von ihren Gläubigen vor allen Dingen verlangt, daß sie der Autorität glauben und sich unterwerfen, auch ehe sie noch von den Offenbarungen dieser Kirche Notiz genommen haben, sondern das Wort Gottes kann und soll seine Wahrheit jedem einzelnen Gläubigen eben durch seinen Inhalt erweisen und versiegeln.*)

Der centrale Inhalt dieses Wortes ist nun aber die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein durch den Glauben an Gottes Gnade in Christo. Dies ist die eigentliche Kernlehre der heil. Schrift. Um dieses Inhaltes willen wird dem Worte geglaubt, denn diesen Inhalt als einen das Subjekt unmittelbar angehenden erschließt der Geist Gottes dem gläubigen Menschengeiste als wahrhaftiges Wort Gottes, welches kein Mensch erdacht, kein Mensch ergründet, welches den Beweis seiner Wahrheit von keiner menschlichen Argumentation erborgt, sondern dem Menschengeiste in unmittelbarer Erfahrung und Anschauung durch Versiegelung des Gottesgeistes gewiß wird. Dies ist nun das s. g. materiale Princip der evangelischen Kirche, nämlich die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Diese beiden Principien nun, von denen unsere Kirche ausgegangen, auf denen sie erbaut ist, das formale von der alleinigen Autorität des Wortes Gottes und das materiale von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, sind also aufs innigste miteinander verkettet. Denn das eine sagt uns, welches der wesentliche Inhalt unseres Christenglaubens sei, das andere, wo dieser Inhalt zu finden sei. Die heil. Schrift ist Wort Gottes

*) Über die Frage, ob die h. Schrift nur unica norma, nicht auch unicus fons, über die Lehre der lutherischen Kirche vom Canon, Apocryphen, Homologumenen und Antilegomenen vgl. des Verfassers „kirchliche Glaubenslehre" I, 2. Aufl. S. 119 flgd. 3. Aufl. S. 125 flgd.

um ihres Inhaltes willen und dieser Inhalt ist Wahrheit, weil er auf dem Zeugnisse des Wortes Gottes ruht. Dies ist ein Cirkel, aber ein Cirkel, der sich beim Erweise jeder an sich und in sich gewissen Wahrheit wieder findet.

In das Centrum der Rechtfertigungslehre gehen nun alle Radien der übrigen Schriftlehren zusammen und strömen von ihm aus. Der nähere oder fernere Zusammenhang, die nothwendige oder minder nothwendige Beziehung irgend einer Schriftlehre zur Rechtfertigungslehre stempelt dieselbe auch zur wesentlichen oder minder wesentlichen Heilslehre. Die Lehre, daß der Sünder gerechtfertigt werde vor Gott durch den Glauben an Christi Versöhnung, schließt nun unmittelbar eine Reihe von Lehren in sich, wie die von der Sünde, von der Versöhnung, vom Glauben, von der Rechtfertigung. Die Lehre von der Sünde führt uns rückwärts zur Lehre von dem Stande der Unschuld, des göttlichen Ebenbildes, die Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung führt uns vorwärts zur Lehre von deren Früchten, der Liebe und der Heiligung. Auch die Lehre von der Gemeinschaft des Glaubens oder der Kirche, von den Mitteln der Erzeugung und Stärkung des Glaubens oder den Sakramenten, kurzum die ganze Reihe der anthropologischen und soteriologischen Lehren wird vom Mittelpunkte der Rechtfertigungslehre aus mit Leichtigkeit beschrieben. Die systematische Darstellung des lutherischen Lehrzusammenhanges erfordert nun aber ein Aufsteigen von Anfang an, nämlich ein Beginnen mit der Lehre vom *Urzustande*.

Der wesentliche Unterschied der lutherischen Lehre von der katholischen concentrirt sich hier in dem creatus im Gegensatze zu dem constitutus, in dem naturale im Gegensatze zu dem supernaturale. Die ursprüngliche göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen, bestehend in der vollkommenen Gerechtigkeit und Heiligkeit, ist nach lutherischen Begriffen anerschaffener Naturzustand, nicht hinzugekommene übernatürliche Gnadengabe, sie gehört als Schöpfungsmitgift zum Wesen des Menschen, kann also auch nicht verloren gehen, ohne dieses Wesen zu alteriren. Wie der Mensch ursprünglich nicht nur die Athmungswerkzeuge, sondern das Athmen mit auf die Welt bringt, so war auch Heiligkeit und Gerechtigkeit der natürliche geistige Athemzug des aus der Hand Gottes gut hervorgehenden Menschen. Nicht nur die Fähigkeit zu diesen Eigenschaften, sondern diese Eigenschaften selbst waren sein ursprüngliches Besitzthum. Eine anerschaffene Fähigkeit kann niemals verloren gehen

ohne das Wesen der menschlichen Natur selbst zu zerstören, eine bestimmte Qualität aber kann in ihr Gegentheil umschlagen und so das Wesen zwar depraviren aber nicht vernichten. Die abstrakte Fähigkeit zur Gotteserkenntniß und Gottesliebe kann niemals verloren gehen, sonst müßte Erkenntniß- und Willensvermögen selbst, mit denen diese Fähigkeit identisch ist, aufgehoben werden, aber ein bestimmter Zustand, eine vorhandene Beschaffenheit und Richtung dieser Vermögen kann in ihr Gegentheil umschlagen. Der Leib bleibt Leib, er mag nun krank oder gesund sein, aber er ist eben in beiden Fällen ein verschieden afficirter und qualificirter Leib. Die vis ista efficiendi der Apologie, auf die man sich wohl dagegen beruft, ist doch etwas anderes als jene blos abstrakte Möglichkeit; sie ist eben als concrete Potenz und Bestimmtheit des menschlichen Geistes zu fassen, die eben nicht in die Actualität nothwendig herausgetreten zu sein braucht. Wäre Adam nicht gefallen, so würde sich das Ebenbild Gottes ebenso wie jetzt Adams Sünde auf uns vererbt haben. Die Kinder würden aber die reine Gottesliebe zunächst nicht in der Form der Actualität besessen haben. Die große praktische Bedeutung des Unterschiedes katholischer und protestantischer Lehre in Hinsicht auf den Urzustand des Menschen tritt erst in der Lehre von der Sünde hervor. Gehört Heiligkeit und und Gerechtigkeit nicht zum ursprünglichen Wesen der menschlichen Natur, sondern ist sie eine hinzugekommene, übernatürliche Gabe, so kann durch ihren Verlust auch die Integrität der menschlichen Natur nicht wesentlich alterirt sein, wie ja auch der Katholicismus in jenem donum supernaturale nur einen Zügel verloren gehen läßt, wodurch der Geist in den Stand gesetzt war, leichter das seiner Natur nach ihm widerstrebende Fleisch in Zucht und Unterordnung zu erhalten. Der geistige Organismus der Menschheit leidet demnach nach dem Systeme des Katholicismus nicht sowohl an einer positiven Krankheit, die menschliche Natur ist keiner wirklichen Verderbtheit unterworfen, sondern sie leidet nur an einem Mangel und einer dadurch bedingten geringeren geistigen Kraft. Sie ist im Grunde also noch unversehrt, sie hat sich so zu sagen einen leichten Rheumatismus zugezogen, der die Bewegung ihrer Glieder etwas schwerfälliger macht, aber es ist kein destruirender Krankheitsstoff in das Innere ihrer edlen Theile eingedrungen. Darum bedarf sie auch nur aufs Neue der Unterstützung und Hebung ihrer

Kräfte, nicht einer radikalen Heilung. So läuft denn das ganze katholische System auf eine Selbstrechtfertigung des Sünders hinaus. Von alle dem lehrt nun die lutherische Kirche das gerade Gegentheil. Wie nach ihr Heiligkeit und Gerechtigkeit der ursprüngliche, natürliche Zustand des Menschen war, so hat nun auch die Sünde den geistigen Zustand des Menschen wesentlich alterirt. Sie besteht nicht blos in einem Mangel und einer Schwäche, sondern in einer wirklichen Krankheit des geistigen Organismus, sie ist kein blos negativer Defekt, sondern zugleich ein positiver Affekt, keine bloße carentia justitiae originalis, welche den Menschen als solchen doch noch in puris naturalibus beläßt, sondern zugleich prava concupiscentia, welche die naturalia zu turpibus impuris macht. Darum bedarf die menschliche Natur nicht blos der Hebung und Unterstützung, sondern sie bedarf der innerlichen, gründlichen Heilung. Sie hat nicht noch in sich selbst die Kraft zur Gottesliebe, welche nur der Erweckung und Elektrisirung durch den göttlichen Geist bedarf, sondern sie bedarf einer Restitution dieser verloren gegangenen Kraft, sie ist des liberum arbitrium, der Freiheit und Kraft zum Guten, Gott wahrhaft Wohlgefälligen baar und ledig, und ist dem servum arbitrium verfallen, denn der menschliche Wille ist jetzt von Natur der Sünde verknechtet.*) Was er noch aus sich taliter qualiter zu erzeugen vermag, das ist ein äußerlich gesetzmäßiges Handeln nach der Norm der Gewissensforderung, aber er vermag nicht die selbstsüchtige Neigung aus sich selbst in Gottes- und Nächstenliebe zu wandeln. Der Mensch ist wohl einer legalen, bürgerlichen, einer sogenannten justitia civilis,**) aber er ist nicht einer höheren, geistlichen, der sogenannten justitia spiritualis fähig, er vermag eine justitia operum, nicht aber eine justitia cordis zu produciren. Das ist die Folge von Adams Fall, an der das ganze Menschengeschlecht zu tragen hat. Denn seit Adams Fall, so lehrt unsere Kirche, ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen, seit Adams Fall sind alle vom Weibe Geborne in Sünden empfangen und geboren, sie bringen die böse Lust und Neigung, den Mangel an Gottesfurcht, Gottvertrauen und Gottesliebe und was damit zusammenhängt mit auf die Welt, sowie

*) Vgl. besonders Concordienformel Art. 2.

**) Nach der Apologie ist weder Morgenstern noch Abendstern lieblicher und schöner denn Ehrbarkeit und Gerechtigkeit, s. M. 91, 24.

den diesem Defekt entgegengesetzten Affekt, Unglaube und Feindschaft des Herzens wider Gott. Diese angeborene böse Lust ist die Quelle aller bösen Thaten, ihr Ausbruch kann wohl durch den im Dienste des Gewissensgesetzes stehenden Willen theilweise gehemmt und beschränkt, oder auch durch den gewissenlosen Willen befördert und dadurch der sündhafte Habitus selbst gesteigert werden, aber dieser letztere kann in keiner Weise durch die Kraft des natürlichen Willens zerstört oder in einen heiligen Habitus des Herzens verwandelt werden. Denn der Wille steht im Dienste der Neigung, nicht aber die Neigung im Dienste des Willens. Der ursprünglich anerschaffenen Heiligkeit und Gerechtigkeit entsprach auch Heiligkeit, Reinheit und harmonische Ordnung aller sinnlichen Triebe. Wie der menschliche Geist sich willig Gott unterordnete, so der Leib willig dem Geiste. Dies das aequale temperamentum virium inferiorum oder corporis. Jetzt ist die prava concupiscentia allerdings zunächst eine geistige ἐπιθυμία, aber sie hat auch eine leibliche Seite. Der dem Gesetz Gottes widerstrebende ungeordnete sinnliche Trieb, der gegenwärtig unsern Leib beherrscht, ist gleichfalls Folge von Adams Fall. Auch in diesem Punkte lehrt der Katholicismus anders, indem er die gegenwärtige Beschaffenheit der sinnlichen Natur des Menschen mit der ursprünglichen identificirt. Aber auch abgesehen von dem bösen Aktus, den Folgen des bösen Habitus, ist dieser angeborene, böse Habitus selbst verdammlich in den Augen Gottes und begründet ein Schuldverhältniß, einen reatus des Menschen vor dem göttlichen Forum. Im Gegensatz zu Pelagius und Zwingli bezeugen August. I und Apologie, daß hic morbus vere sit peccatum, damnans et afferens aeternam mortem. Dies das Geheimniß der Erbsünde. Dennoch hat sich unser Verstand der unleugbaren Thatsache zu beugen, die vom Worte Gottes uns bezeugt wird. Den Schleier jenes geheimnißvollen Zusammenhanges der allgemeinen Menschheitssünde mit der ersten Adamssünde, des Individuums mit der Gattung zu lüften, überläßt die Kirche der christlichen Spekulation. Das geht über die Aufgabe und Gränzen ihres Bekenntnisses hinaus. Sie will nur die vom Worte Gottes bezeugte, von der äußeren Menschheitsgeschichte wie von dem durch Gottes Geist erleuchteten menschlichen Bewußtsein bestätigte Thatsache constatiren, die Thatsache der angeborenen und doch schuldbaren Grundverdorbenheit der menschlichen

Natur. Sie setzt der Spekulation nur insofern eine Schranke, als sie ihr wehrt, diese gewisse und unleugbare Thatsache zu negiren, sie giebt ihr aber dafür ihre Erklärungsversuche frei. Nur soll sie nicht, weil sie mit der Lösung des Problems nicht zu Stande gekommen ist, durch Negation des Problems den Knoten durchhauen. Denn das ist eben von der Kirche verpönter Unglaube, oder wissenschaftlich ausgedrückt, das ist die Verfahrungsweise des abstrakten, aprioristischen Rationalismus. Dennoch ist die Sünde nur accidens, nicht Substanz. Die Concordienformel (I de peccato) zeigt, daß die Behauptung des Flacius, die Sünde sei Substanz der menschlichen Natur, weder mit der Lehre von der Schöpfung, noch mit der Lehre von der Erlösung, Heiligung und Auferstehung sich reime. Wäre menschliche Substanz und Erbsünde identisch, so würde folgen, entweder, da nur Gott Schöpfer der Substanz ist, daß er auch die Sünde geschaffen habe, die er doch negirt, oder da nur der Teufel Urheber der Sünde ist, daß er auch die menschliche Natur geschaffen habe; ferner müßte entweder Christus auch die Sünde angenommen haben, oder, da er dies nicht gethan, so habe er auch die menschliche Natur nicht angenommen; ersteres wäre Blasphemie, letzteres Doketismus. Ebenso würde für die Heiligung folgen, daß durch die Taufe die menschliche Sünde getauft und geheiligt sei, während doch nicht die Sünde gereinigt wird, sondern der Mensch von der Sünde; endlich in Bezug auf die Auferstehung würde folgen, entweder, daß die Sünde selbst auferstehe, oder, daß der Mensch nicht aufersteht. Trotz der engen Verbindung von Sünde und menschlichem Wesen ist also eine Unterscheidung beider im Begriff möglich und erforderlich. Deshalb sagt die Concordienformel, die Sünde sei nur accidens, Qualität, nicht Substanz. Damit will sie aber nicht die Tiefe des menschlichen Verderbens verringern, vielmehr betrachtet sie die menschliche Natur als von der Sünde ganz durchdrungen, durchgiftet und verpestet. So wenig die Pest mit dem menschlichen Leibe identisch ist, so wenig die Sünde mit dem menschlichen Wesen an sich.

Zur Bezeugung dieses angeborenen und durch eigene That gemehrten Verderbens, zur Schärfung des von der Sündenlust betrogenen und eingeschläferten Gewissens offenbarte nun Gott sein Gesetz, den Ausfluß seines heiligen Willens, in steinerne Tafeln gegraben, auf daß die Menschen fortan keine Entschuldigungen hätten. Das Gesetz

erneuerte die Urforderung vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit an das Menschengeschlecht, es setzte auf seine Übertretung den Fluch und verkündigte als Strafe den Tod. Doch trug es in sich keine Kraft der Heiligung, sondern als Druck gegen die sündige Neigung steigerte es nur ihre Schnellkraft. So ward denn die Sünde überaus sündig durchs Gesetz, denn sie ward nun zur bewußten Gesetzesübertretung. Zugleich aber erkennt der sich fruchtlos am Gesetze zerarbeitende Mensch, der wohl äußere Gesetzeswerke, aber nicht die dem pneumatischen Gesetze entsprechende, heilige Liebe aus sich zu erzeugen im Stande ist, eben an dieser Fruchtlosigkeit seines gesetzlichen Bemühens die Sündhaftigkeit seiner Natur und die Größe seiner Schuld. So wirkt das Gesetz Erkenntniß der Sünde und hat damit an dem unwiedergeborenen Menschen seinen Endzweck erreicht. Es ist anfangs eine δύναμις ἁμαρτίας nicht δυνάμενος ζωοποιῆσαι, die ἁμαρτία zur παράβασις steigernd, aber eben dadurch wirkt es am Ende ἐπίγνωσις ἁμαρτίας und erzeugt den Ausruf des Sünders ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος. Doch hat dieser Sündenschmerz an sich und in sich nicht die Kraft, Gottes Zorn über die Sünde zu versöhnen, des Gesetzes Fluch zu heben, des Todes Bann zu lösen. Das hat nun aber der von Anfang an schon vor der Gesetzesoffenbarung und nach derselben bis zu seiner Erscheinung hin immer klarer dem Volke Israel verheißene Messias, der Gottes- und Menschensohn Jesus Christus gethan. Er hat durch sein heiliges Leben, sein unschuldiges Leiden und Sterben des Gesetzes Forderung als der Menschheit Stellvertreter genügt, er hat es in thuendem und leidendem Gehorsam erfüllt und seinen Fluch getragen, Gottes Zorn versöhnt, des Todes Bann sich unterworfen und ihn durch seine Auferstehung gelöst. So steht er nun da in seiner Person und in seinem Werke als ein gerechter, unsträflicher und heiliger Mittler zwischen Gott und Mensch, die Einheit und Ausgleichung göttlicher Gerechtigkeit und Liebe, der stellvertretende Versöhner und Bürge der gefallenen Menschheit, der sein eigenes Blut zum Lösegeld der alten Schuld gezahlt, in welchem Gott die Menschheit selbst als gerecht, heilig und unsträflich anschaut. Dies Versöhnungswerk ist dem Gesetz Gottes geleisteter thätiger und leidender Gehorsam. Diese Bezeichnung und Unterscheidung tritt zunächst in der Concordienformel auf, ist aber nicht erst eine Erfindung der Concordienformel, sie findet sich vielmehr schon

bei Luther, Melanchthon und Chemnitz. Daß die Concordienformel zuerst unter den Symbolen Christi Versöhnungswerk unter diesen Gesichtspunkt stellt, hatte seine besondere Veranlassung im Gegensatze zu Osiander, der unsere vor Gott geltende Gerechtigkeit in die uns einwohnende wesentliche Gerechtigkeit Gottes selbst setzte. Die früheren Symbole legen alles Gewicht auf Christi Tod, und gewiß ist Christi Tod der Gipfel seines Lebens und zwar nicht nur der Gipfel des schon durch sein Leben sich hindurchziehenden Leidens, sondern auch des sein ganzes Leben hindurch bewährten heiligen Thuns. Christi Tod ist tiefstes Leiden und höchste That in unauflöslicher Einheit und darum an und für sich selbst die Spitze seines leidenden wie thätigen Gehorsams; seines leidenden Gehorsams, denn er hat ja durch seinen Tod dem über die Sünde der Menschheit verhängten Strafleiden stellvertretend sich unterstellt; seines thätigen Gehorsams, denn dies Strafleiden ist ihm nicht nur auferlegt, sondern sein Tod ist zugleich freiwillige Übernahme und Leistung, durch die er die höchste Gehorsams- und Liebesthat vollbracht hat. Beides schauen auch schon die früheren Symbole in eins, indem sie vorherrschend Christi Tod unter den Gesichtspunkt des Opfers, näher des Sühnopfers stellen. Das Sühnopfer ist einerseits stellvertretendes Strafleiden, andererseits als Opfer active Darbringung, freiwillige Leistung (vgl. Apologie über Sacrificium bei M. S. 251). Indem hier Christi Tod als Gipfel seiner Gesammtleistung ausschließlich betrachtet wird, soll damit keineswegs seine Leistung im Leben ausgeschlossen werden, sie liegt eo ipso im Todesleiden mit eingeschlossen. Ebenso stellt die Schrift Christi Tod abwechselnd unter diesen doppelten Gesichtspunkt, als κατάρα und als δικαίωμα, ὑπακοή ihn bezeichnend und sein ganzes Leben in unauflöslicher Einheit als seinen dem Vater geleisteten Gehorsam, vgl. Phil. 2, 8 „gehorsam bis zum Tode". Zuweilen wird, besonders von den späteren Dogmatikern, wiewohl dies schon in der Concordienformel angedeutet ist, der thätige Gehorsam Christi auf sein Leben, und der leidende auf seinen Tod bezogen, aber immer nur a parte potiori. Immer aber wird hinzugefügt, daß andrerseits auch nur von einem im Leben, Leiden und Sterben bewährten Gehorsam Christi die Rede sein könne, und daß auch der thätige Gehorsam im Tode Christi seinen Gipfel gefunden habe. Daß nun Christi ganzes Leben stellvertretende

Bedeutung hat, wird schon aus dem Wesen der Person Christi selbst abgeleitet, denn er, der nicht wie wir bloßer Mensch war, konnte ja nicht wie wir zur Gesetzeserfüllung für sich selbst verpflichtet sein; vielmehr war er als Sohn Gottes Herr des Gesetzes, und wenn wir ihn dennoch dem Gesetz unterthan sehen, so kann er dies nur als unser Bürge und Mittler an unsrer Statt gethan haben. Ebenso sehr war auch dieser doppelte Gehorsam erforderlich, wenn uns wahrhaft geholfen werden sollte und wenn er das von ihm übernommene Werk der Versöhnung allseitig leisten und hinausführen wollte. Durch seinen passiven Gehorsam hat er eben die Schuld unserer Sünde gesühnt und ihre Strafe getragen. „Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten" u. s. w. Jes. 53, 5. Aber durch seinen thätigen Gehorsam hat er die positive Forderung des Gesetzes Gottes an uns erfüllt, und wie durch seinen leidenden Gehorsam Vergebung der Sünden, so durch seinen thätigen Gehorsam positive Gerechtigkeit und Leben erworben, beides aber in Einem. Das Gesetz stellt eine doppelte Forderung an uns: die Forderung des Strafleidens wegen unserer Gesetzesübertretung und dann der Gesetzeserfüllung als die bei ewigem Bestande bleibende Urforderung. Ursprünglich fordert das Gesetz entweder Erfüllung oder Strafe im Falle der Übertretung; jetzt hat sich dies entweder — oder in sowohl — als auch verwandelt. Christus hat also beides zu erfüllen. Der thätige und leidende Gehorsam des Herrn oder das dadurch Bewirkte und zur Darstellung Gebrachte wird in den Begriff der justitia Christi einheitlich zusammengefaßt.

Diese objektive außer uns und für uns geschehene Versöhnungsthat Jesu Christi soll nun auch subjektiv unser eigen werden, auf daß wie Er für uns gerecht ist, so auch wir in Ihm gerecht werden vor Gott. Diese subjektive Aneignung der objektiven Versöhnungsthat Christi geschieht nun durch den Glauben. Der Glaube ist das lebendige Herzensvertrauen auf die Verheißung der göttlichen Gnade in Christo (nicht nur notitia und assensus, sondern fiducia, nicht nur ein Akt des intellectus, sondern auch der voluntas), die Verheißung, daß Gott Christi Thun und Christi Leiden als das unsere angenommen habe und fortan ansehen wolle, so daß uns nichts mehr zu thun und nichts mehr zu leiden übrig bleibe, daß er die Schuldzahlung Christi als eigene Bezahlung uns anrechnen wolle, daß er alle unsere Sünden uns ver-

geben wolle, weil Christus die Schuld und Strafe derselben auf sich genommen und in seinem Tode gebüßt, daß er Gerechtigkeit uns zurechnen wolle, weil Christus durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung sie geleistet und uns erworben hat. So rechtfertigt der Glaube vor Gott, d. h. es wird ihm Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi von Seiten Gottes verliehen, so daß dem Gläubigen seine ganze Schuld im göttlichen Conto getilgt und dafür eine überschwengliche und ewige Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit seines Bürgen Jesu Christi zu gute geschrieben ist. Dies große Gut erwirbt aber der Glaube nicht als heiliger Habitus, als verdienstliche, dem Gemüthe des Menschen inhärirende Kraft, denn dadurch würde das vollgültige Verdienst Christi verringert, herabgesetzt und geschwächt und erschiene der Ergänzung und Vervollständigung durch menschliches Verdienst und menschliche Gerechtigkeit bedürftig, sondern der Glaube erlangt Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Kindschaft und ewiges Leben nur als Mittel der Aneignung, nur als ergreifende Hand der in Christo vorhandenen Gerechtigkeit, des in Christo beschlossenen Lebens. Nicht wegen des Glaubens als einer verdienstlichen Ursache von unserer Seite, sondern durch den Glauben als ein, die Gerechtigkeit Christi, welche die einzige verdienstliche Ursache unserer Gerechtigkeit und Seligkeit ist, ergreifendes Mittel werden wir gerecht vor Gott. Die fides ist nicht causa meritoria, sondern ὄργανον ληπτικὸν justitiae et salutis. Sie ist der Ring, der den Edelstein umfaßt, das Gefäß, das den Schatz birgt. Diese scharfe Scheidung ist keine bloße Erfindung der Concordienformel, schon die Apologie lehrt so. Hier thut sich nun der tiefste, fundamentale Dissensus zwischen Katholicismus und Protestantismus hervor. Er concentrirt sich in dem Gegensatze der justitia inhaerens und der justitia imputata. Auf objektiver Seite findet hier kein Zwiespalt statt, denn auch der Katholicismus erkennt Christi stellvertretende Genugthuung und sein Werk der Versöhnung an, wiewohl er nicht die obedientia activa meritoria entwickelt hat. Der Zwiespalt ist auf subjektiver Seite vorhanden, in der Frage, wie Christi Versöhnungswerk uns angeeignet wird und uns zu gute kommt. Der Katholicismus läßt das objektive Versöhnungswerk Christi dem Subjekt ganz äußerlich bleiben. Christus hat gleichsam hinter dem Rücken der Menschheit Gottes Zorn getilgt und dadurch die Möglichkeit

einer Wiederanknüpfung zwischen Gott und Menschen vermittelt. Diese Versöhnungsthat wird nicht durch den Glauben als lebendiges Herzensvertrauen von dem menschlichen Individuum angeeignet, sondern sie wird nur vom Glauben als zustimmende Erkenntniß, als wahre und wirkliche Thatsache angenommen. So hat Christus dem Gläubigen nicht schon das Gerechtsein vor Gott an sich und unmittelbar erworben, sondern nur die Möglichkeit des Gerechtwerdens. Denn dieses Gerechtwerden muß wieder eigene That und eigenes Verdienst des Menschen sein. Durch Christi versöhnende Zorntilgung ist Gott nur bestimmt worden, mit dem dieses Faktum anerkennenden Subjekte aufs Neue in Connex zu treten, ihm die Gabe des heil. Geistes zu verleihen, ihm die gratia, d. h. die ihn subjektiv gerecht machende Gnadengabe eines heiligen Herzenshabitus zu infundiren, ihm das verloren gegangene donum superadditum der Unterstützung und Hebung seiner eigenen Kraft zu restituiren. Diese Gnadengabe muß sich aber noch dazu der Mensch vorbereitend verdienen, und muß die empfangene Gabe zu gerechten und das ewige Leben verdienenden Werken verarbeiten. Nach lutherischer Lehre hingegen ist der Glaube als lebendiges Herzensvertrauen der unmittelbare und vollkommene subjektive Zusammenschluß mit Christi objektivem Versöhnungswerke, er ergreift und besitzt Christi Gerechtigkeit selber und bedarf weiter keiner Ergänzung und Vervollständigung durch eigene Heiligkeit, durch eigene Liebe und eigenes Thun. Er macht gerecht vor Gott, insofern Christi Gerechtigkeit ihm zugerechnet wird, welche die eigene Sünde bedeckt und ihre Schuld aufhebt, nicht insofern Christi Gerechtigkeit in das Subjekt überfließt und in ihm zu eigener subjektiver Heiligkeit und Gerechtigkeit sich ausprägt. Der Glaube rechtfertigt ohne zu fragen, ob die Sünde im Herzen ausgetilgt und vernichtet wird oder nicht, nur deshalb, weil sie bedeckt, vergeben, nicht zugerechnet und nicht angesehen wird von Seiten Gottes. Der Glaube ist der blutbesprengte Deckel der Bundeslade, der die im Innern der Lade, des Herzens, verborgenen, fluchbringenden Gesetzestafeln verdeckt und ihre schauerliche Wirkung paralysirt. Die Rechtfertigung des Menschen ist also von Seiten Gottes als Zurechnung des Verdienstes des Bürgen, als Absolution des Schuldigen auf Grund dieser Zurechnung des fremden Verdienstes, der justitia Christi extra nos, ein richterlicher Akt, ein actus forensis, nicht ein physischer oder hyper-

physischer oder medicinaler, die menschliche Natur durch eingegossene Gnade umwandelnder Akt. Unsere vor Gott geltende Gerechtigkeit ruht nicht in uns, sondern in Christo. Es ist auch in keiner Weise zu begreifen, wie die dem Subjekte rein äußerlich bleibende Versöhnungsthat Christi, von dem Subjekte nur in äußerlicher Verstandeszustimmung anerkannt, Gott bestimmen soll, mit demselben aufs Neue in ein Gnaden- und Liebesverhältniß zu treten, es ist in keiner Weise zu begreifen, worin die an sich seiende Wirksamkeit dieser Versöhnungsthat bestehen soll, wenn das Subjekt doch wieder gehalten ist, die Wirksamkeit derselben durch eigene Vorbereitung zu verdienen, und die mitgetheilte Wirkung derselben doch wieder erst durch eigene verdienstliche Verarbeitung zu einer wirklichen Wirkung zu erheben. Daß nun der Katholicismus seine beharrliche Feindschaft gegen die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi und des sola fide bis auf seine neusten symbolischen Vertreter Möhler und Hilgers hin treulich bewahrt hat, das hat einzig und allein darin seinen Grund, daß er noch niemals im Stande gewesen ist, zu dem erhabenen, paulinisch protestantischen Begriffe des wahren Glaubens in rechtem Verständnisse sich zu erheben. Er kennt und versteht nichts von der Kraft des auf alle eigene Gerechtigkeit verzichtenden, auf Gottes Verheißung und Christi Gerechtigkeit sich stützenden Glaubens, des Glaubens als lebendigen, gottgewirkten Herzensvertrauens. Ihm ist der Glaube äußerliche Verstandeserkenntniß und äußerliche Verstandeszustimmung zu Gottes Offenbarungsthaten überhaupt und Christi Versöhnungswerke insbesondere, und ein solcher todter, ohnmächtiger Glaube kann freilich und natürlich das Subjekt nicht an und für sich selbst schon in lebendige Beziehung und Vereinigung setzen mit Gott. Er muß erst durch die hinzukommende Liebe lebendig gemacht werden, aus ihr seine Kraft empfangen, und so entsteht denn das gar nicht existirende Unding, der sogenannten fides formata caritate. Dieser todte Glaube sollte, statt durch vermeintliche Liebe lebendig machen zu lassen, wodurch er nimmermehr lebendig wird, erst durch wahre Buße sich tödten und aus dem Wege räumen lassen, um dann dem lebendigen Glauben Platz zu machen, der als die die Gerechtigkeit Christi ergreifende Geisteshand, als das diesen goldenen Schatz umschließende irdene Gefäß in sich selbst die Kraft der Rechtfertigung trägt, die er nicht erst von der Liebe zu erwarten und zu empfangen braucht.

Joh. Gerhard unterscheidet in der Lehre von der justificatio verschiedene causae justificationis: principalis: gratia Dei; c. meritoria: meritum oder justitia Christi; c. instrumentalis: fides als fiducia; c. formalis: remissio peccatorum und imputatio justitiae Christi. Beides letztere kann man zunächst coordiniren und als integrirende Theile der Rechtfertigung erwarten, so daß die Sündenvergebung nur die eine negative Seite sei, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi die andere ergänzende positive Seite wäre, und diese Betrachtungsweise läßt sich nicht als falsch bezeichnen. Andererseits wird öfters die ganze Rechtfertigung als lediglich in der Sündenvergebung bestehend bezeichnet. Dies läßt sich doppelt verstehen: man nimmt entweder an, daß, wo Sündenvergebung vorhanden ist, auch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi da sein müsse, daß eben das Vorhandensein des einen von selbst Voraussetzung des Vorhandenseins des andern ist; dem entspricht objektiv, daß Christi Versöhnung auch einfach als stellvertretendes Strafleiden bezeichnet werden kann, weil das Vorhandensein des stellvertretenden Strafleidens von selbst das Vorhandensein der Gesetzeserfüllung voraussetzt, denn das stellvertretende Strafleiden könnte nicht in Kraft treten, wenn nicht die Gesetzeserfüllung damit verknüpft wäre. Daß Schrift und Symbol und auch die evangelische Glaubenserfahrung sich vollkommen durch den Empfang der Sündenvergebung für befriedigt erklärt und also die Rechtfertigung damit identificirt, kommt auch daher, daß die Sünde selbst eine doppelte ist, nämlich Übertretung des göttlichen Gesetzes (peccatum commissionis) und dann Nichterfüllung (peccatum omissionis). Wenn uns also unsere Sünde vergeben wird, so ist uns eo ipso damit vergeben, daß wir Gottes Gesetz gebrochen und nicht positiv erfüllt haben; und so gefaßt, ist dann die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht sowohl ein integrirendes zweites Moment der Rechtfertigung, als vielmehr der positive Ausdruck für die negative Sündenvergebung. So z. B. Joh. Gerhard, der ausdrücklich sagt, Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi seien nicht sowohl die beiden Theile der Rechtfertigung, sondern ein und dieselbe Sache, nur mit negativem und positivem Ausdruck. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott kann man hiernach auch umgekehrt positiv erschöpfend bezeichnen als Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi; noch correcter kann man sagen:

die Rechtfertigung besteht in der Sündenvergebung auf Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi.

Daß wir gerechtfertigt werden vor Gott allein durch den Glauben, schließt also den Gegensatz in sich nicht durch die Werke. Und zwar schließt der Protestantismus hier nicht nur die der Rechtfertigung voraufgehenden, immer äußerlich bleibenden Werke des Gesetzes, sondern auch die mit- und nachfolgenden guten Werke der Wiedergeborenen selbst aus. Nicht nur die ἔργα νόμου des Unwiedergeborenen, sondern auch die ἔργα ἀγαθά des Wiedergeborenen, von denen wir gleich noch specieller reden werden, können in keiner Weise zur Rechtfertigung etwas beitragen, denn einmal ist die Rechtfertigung durch den Glauben auch ohne sie und vor ihnen schon vollständig vorhanden und dann bedürfen sie selbst als mangelhaft und von der Sünde befleckt der Vergebung und Einhüllung in Christi Verdienst, können also an sich nichts gelten in den Augen Gottes und die Rechtfertigung des Sünders nicht vervollständigen und ergänzen. Denn diese ist und bleibt eine Gerechterklärung, keine Gerechtmachung. Der Glaube steht also im Gegensatze zu den Werken, er steht aber nicht im Gegensatze zu Gottes Gnade, nicht im Gegensatze zum Worte der Verheißung und den Sakramenten als den Mitteln der Gnade, nicht im Gegensatze zu Christi Verdienst als dem Grunde der Rechtfertigung. Denn wir werden ja gerechtfertigt durch die Gnade Gottes in Christo, welche Gnade uns objektiv erboten und versiegelt wird durch die Mittel des Wortes und der Sakramente, subjektiv angeeignet wird durch das Mittel, nicht der Werke, sondern des Glaubens. Wir haben nun bis jetzt nur die instrumentale Seite des Glaubens kennen lernen, dabei wird nicht geleugnet, vielmehr entschieden behauptet, daß es auch eine aktuose gebe. Der Glaube ist eine lebendige Kraft im Herzen, welche Liebe und gute Werke mit innerer Nothwendigkeit, wie die gute Wurzel den guten Baum aus sich hervorgehen läßt, er ist, wie Luther sagt, ein mächtiges, geschäftiges Ding, der das Herz neu gebiert, der nicht erst fragt, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe er fragt, hat er sie schon gethan, so daß Glaube und gute Werke so wenig von einander geschieden werden können, als Brennen und Leuchten vom Feuer. Der Glaube ist also in guten Werken wirksam, er kömmt nur nicht in dieser Qualität bei der Rechtfertigung in Betracht, wo eben nicht seine aktuose,

sondern nur seine instrumentale, die Gerechtigkeit Christi ergreifende Seite berücksichtigt werden darf. So ist also die Heiligung, die Wiedergeburt, die Erneuerung des Herzens die unmittelbare Folge der Rechtfertigung, die in gute Werke ausströmende Liebe eine nothwendige und mit dem Glauben unauflöslich verknüpfte Frucht des Glaubens, zugleich das Erkennungszeichen des wahren, lebendigen Glaubens. Denn wo Liebe und gute Werke fehlen, da ist auch der Glaube nicht vorhanden, aber deshalb machen die Liebe und die guten Werke den Glauben nicht etwa erst lebendig, sondern sie sind selbst Lebensäußerungen des in sich lebendigen Glaubens. Daß der Glaube solche umschaffende, zum verlorenen göttlichen Ebenbilde restituirende Kraft und Wirkung habe, liegt in der Natur der Sache. Denn indem er die Kluft, welche den gefallenen Sünder von der Gnade und Gemeinschaft Gottes trennt, durch Ergreifung des Verdienstes dessen, der die Kluft gefüllt hat, des Mittlers zwischen Gott und Mensch überschreitet, geht er hinein ins Allerheiligste, entschleiert er durch Wegziehen des Vorhangs des Gesetzesfluches den bis dahin verborgenen Himmel, wird er mit Christo dorthin und in Gemeinschaft mit Gott versetzt und empfängt in dieser Gemeinschaft die Gaben und Kräfte des Himmels und des ewigen Lebens, die Gabe des heil. Geistes, der eben das Herz umwandelt, erneuert und mit neuer Gottes- und Menschenliebe durchglüht. Dies alles geschieht aber nicht etwa in zeitlich getrennten, nach- und aufeinanderfolgenden Momenten, sondern uno ictu temporis. Glaube und Rechtfertigung sind allerdings Ursache und Grund der Liebe und Heiligung, letztere Wirkung und Folge der ersteren, aber es findet, wenn auch ein Nacheinander der Sache, doch kein Nacheinander der Zeit statt. Wäre es anders, käme die Liebe erst nachher zu dem Glauben hinzu, so wäre der Glaube nicht eben an und für sich selbst die lebendige Kraft der Liebe, sondern würde erst durch die hinzu kommende Liebe lebendig gemacht und wir würden wieder aus dem Begriffe der protestantischen fides viva heraus und in den Begriff der katholischen fides formata zurückgeworfen. So ist nun die Buße an und für sich selbst der Tod des alten Menschen, der Glaube an und für sich selbst die Auferstehung des neuen Menschen, aber nicht in diesem Tode und in dieser Auferstehung besteht die vor Gott geltende Gerechtigkeit des Menschen, denn die besteht einzig und allein in dem Tode und der

Auferstehung Christi, in denen der Menschheit Sünde versöhnt und der Menschheit Gerechtigkeit und Leben ans Licht gebracht ist. Daß unsere vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht in der subjektiven Erneuerung unseres Herzens und Lebens ihren festen und genügenden Grund haben kann, das kommt aber daher, weil das neue Princip zwar in uns hineingepflanzt ist und die Zügel der Herrschaft ergriffen hat, aber das alte, wenn auch unterworfen und dienend, doch noch neben dem neuen, dasselbe befleckend und verunreinigend, vorhanden ist, so daß also die jedesmal vorhandene Herzens- und Lebensbeschaffenheit, auch des Wiedergeborenen, an dem Gesetze Gottes, welches eine absolut fleckenlose Heiligkeit verlangt, gemessen, niemals als dem Gesetze Gottes absolut adäquat betrachtet werden kann.

Dieser Glaube nun und diese Herzenserneuerung des Menschen durch den Glauben ist als eine Gnaden- und Schöpfungsthat Gottes an dem Menschen zu betrachten, die der Mensch zwar zurückweisen, die er aber in keiner Weise durch vorbereitende Werke zu verdienen oder auch nur durch eigene Kraft zu ergreifen im Stande ist (mere passive se habere; capacitas passiva). So wird also jede Art von eigener Mitwirkung des Menschen beim Werke seiner Bekehrung ausgeschlossen, nicht nur der gröbere katholische, sondern auch der feinere Melanchthonische Synergismus. Denn das natürliche servum arbitrium muß erst durch Gottes Gnade zum liberum arbitrium befreit und restituirt sein, ehe der Mensch Gott Wohlgefälliges zu wirken im Stande ist. Hätte der Mensch die Kraft, irgendwie zu seiner Wiederherstellung und Befreiung mitzuwirken, so wäre er eben nicht, wie das Wort Gottes und die tiefere Erfahrung des Herzens es bezeugt, der Sünde Knecht, es wäre dann von Natur in ihm noch neben der bösen Lust die gute Lust, und wir würden dann wieder in den Semipelagianismus und in das ganze, auf ihn consequent aufgebaute System des Katholicismus zurückgetrieben. Es gilt hier vielmehr das Wort des Augustinus: Der dich ohne dich erschaffen, der wird dich auch ohne dich erlösen. Wie Gott den Menschen gut, gerecht und frei erschaffen, so will Er ihn auch zur Güte, Gerechtigkeit und Freiheit wiederherstellen. Es wird hier ein absolut neuer Anfang gesetzt, der wie jedes absolut Neue aus dem Vorhergehenden nicht weiter zu erklären ist. So setzt also unsere Kirche nur zwei Faktoren der Bekehrung, Wort und Geist Gottes, nicht

auch den natürlich freien Willen als den dritten Faktor. Vielmehr bietet der natürlich unfreie Wille dem Worte und Geiste Gottes nur den Stoff dar, an dem sie ihre befreiende Wirksamkeit üben. Das erste Verhalten des Menschen zur göttlichen Gnade ist ein passives, indem dieser die absolute Priorität der Aktivität zugeschrieben wird. Weil aber die göttliche Gnade in der Bekehrung den Willen befreiend wirkt, so befreit sie ihn eben zur wahren, Gott wohlgefälligen Aktivität. Die Cooperation des menschlichen Willens zu der göttlichen Gnade findet demnach nicht vor, wohl aber nach der Bekehrung statt, denn, wie die Lehrer unserer Kirche sagen, ita a spiritu sancto agimur, ut ipsi quoque agamus. Die göttliche Gnade ergreift fortwährend im Werke der Bekehrung die befreiende Initiative, aber indem sie die Initiative ergreift zum Zwecke der Befreiung, so kann der durch die Gnade befreite Wille auch dann nicht mehr knechtisch, unfrei und unwirksam, sondern er muß in Kraft der Gnade frei und wirksam gedacht werden. Dabei ist nicht die Meinung, als ob die Bekehrung des Sünders sich plötzlich vollziehe, vielmehr ist sie ein lange andauernder Proceß, in dem aber immer die Gnade dem Willen vorausgeht. Eine weitere Entwickelung dieser Lehre muß der Dogmatik und Ethik vorbehalten bleiben.

Die Kraft des durch die Gnade und den Geist Gottes befreiten und in der Gemeinschaft mit dieser Gnade und diesem Geiste stets zu höherer Befreiung fortschreitenden Willens erweiset sich nun aber besonders in dem christlichen Kampfe, dem Kampfe des neuen Menschen wider den alten, des Geistes wider das Fleisch. Der neue Mensch, der Mensch des Glaubens und der Liebe, der Träger der Fülle und Kraft des heiligen Geistes hat Lust und Freude an Gottes Gesetz, er erfüllt es ohne Zwang und Gesetzeszucht aus freiem Triebe, insofern ist das Leben des evangelischen Christen ein glaubensfrisches und -freudiges, ein freies und leichtes. Aber er stößt auf die Hemmungen, welche der alte Mensch ihm bereitet, der Mensch des Unglaubens und der Unlust zum Guten. Hier gilt es nun den Trieb des Geistes wider den Trieb des Fleisches durchzusetzen, nicht den Willen des letzteren, sondern den Willen des ersteren zur That werden zu lassen, und das erfordert Kampf und schmerzliche Entsagung, Selbstverleugnung. Zwar bewirkt dieser Kampf an sich keine Mehrung der Gnadenkräfte, denn

die Kräfte des ewigen Lebens strömen fortwährend als freie Gnadengabe Gottes den Gläubigen zu, aber der unterlassene Kampf vergeudet die Gabe, zieht die Gnade auf Muthwillen und führt zuletzt zu erneuertem Abfall und zur verstockten Unempfänglichkeit und Gleichgültigkeit gegen die Güter und Schätze der Gnade.

Weil nun, wie wir gesehen, der Glaube selbst des Gesetzes Erfüllung ist, und der Wiedergeborene aus freier Lust und Liebe und im ungezwungenen Triebe des Geistes gute, dem Gesetze entsprechende Werke vollbringt, so daß er also, weil er selbst nicht mehr wider, sondern für das Gesetz ist, auch das Gesetz nicht mehr wider, sondern für ihn ist oder er nun nicht mehr *unter* dem Gesetze als zwingendem und fluchendem Buchstaben, sondern *in* dem Gesetze steht als dem eigensten Elemente und Principe seines Lebens: so entstand in der Kirche die Frage, ob der Wiedergeborene überhaupt noch der Belehrung durchs Gesetz bedürfe, da er ja am Glauben genug habe und im Glauben auch ohne Gesetz das Gesetz erfülle. Diese Frage wurde von den *Antinomisten* verneinend beantwortet, von denen einige so weit gingen, daß sie seit der Erscheinung Christi das Gesetz nicht nur für die Wiedergeborenen, sondern auch für die Unwiedergeborenen für aufgehoben erklärten. Die Predigt des Gesetzes gehöre überhaupt nicht in die christliche Kirche hinein, sondern aufs Rathhaus, denn auch bei dem Unwiedergeborenen sei Sündenerkenntniß und Buße nur durch die Predigt des Evangeliums zu erzeugen (vgl. dagegen Concordienf. art. V de lege et evang.). Doch auch die Ansicht jener Gemäßigteren unter den Antinomisten, welche nur für die Wiedergeborenen jeden Gebrauch des Gesetzes leugneten, ward von der Kirche verworfen und außer dem äußerlich zügelnden und innerlich die Sünde aufdeckenden, außer dem sogenannten usus politicus, civilis und usus elenchticus, paedagogicus des Gesetzes für die Unwiedergeborenen auch noch ein sogen. usus tertius oder didacticus, normativus für die Wiedergeborenen statuirt (vgl. Concordienf. art. VI de tertio usu legis). Die Motivirung dieser Annahme war darin gegeben, daß auch in den Wiedergeborenen noch das Fleisch neben dem Geist, der alte Mensch neben dem neuen bestehe, daß jener diesem fortwährend mit seinen Einflüsterungen, Versuchungen und Verführungen zum Irrthum und zur Sünde zur Seite stehe. So suche er ihm auch das Gesetz Gottes zu

verdunkeln und ihn entweder zur Geringachtung und leichtsinnigen Übertretung desselben zu verleiten, unter dem Aushängeschild: daß doch dem Gerechten kein Gesetz gegeben sei und der Wiedergeborene nach freiem Triebe des Geistes zu leben berechtigt sei, oder ihn zu falscher und selbstgewählter Gottesdienstlichkeit zu verführen, und ihm vermeintlich höhere Tugendübungen aufzubürden, die Gott der Herr nirgends in seinem Gesetze geboten hat. Um den neuen Menschen vor der Wirksamkeit solcher gesetzlosen oder übergesetzlichen Verführung des alten Menschen zu schützen, bedarf nun auch der Wiedergeborene des außer ihm stehenden Gesetzes Gottes als eines Siegels dafür, daß der in ihm entzündete Trieb des Geistes und *sein* Begehren, und nicht der Trieb und das Begehren des Fleisches der wahre und wohlgefällige Wille Gottes sei. So steht also der Wiedergeborene als Wiedergeborener nicht unter dem *zwingenden* und züchtigenden, wohl aber unter dem lehrenden und leitenden Gesetze Gottes. Das Gesetz Gottes ist ihm gleichsam ein Spiegel, in dem er seine eigene, innere gesetzliche Gestalt erblickt, aber losgelöst von aller trübenden, irdischen, sündlichen Beimischung in idealer und verklärter Form und Bildung und mit der Unterschrift und dem Siegel, daß *das* die von Gott wieder hergestellte Gestalt des ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen sei, der er nachzustreben und immer ähnlicher zu werden trachten solle, wogegen er sich vor der ungöttlichen Fratze zu hüten habe, welche sein fleischlicher Mensch aus der bösen Neigung des Herzens heraus reflektirt und ihn gern als satanischen Wechselbalg für die innere göttliche Lichtgestalt seines geistlichen Menschen unterschieben möchte. So ist denn also das Gesetz für die Wiedergeborenen nicht mehr der Stecken des Treibers, wohl aber der Stab und die Stütze des Schwachen, die ihn vor Fehltritten, Straucheln und Abirren vom rechten Wege schützt. Dies Gesetz hält denn nun auch der neue Mensch fortwährend dem alten als Bußspiegel und Zuchtruthe entgegen, denn wie der neue *in*, so steht der alte fortwährend *unter* dem Gesetz, aber der Unterschied ist der, daß er nun nicht mehr von außen her, sondern von dem neuen Menschen selbst, der ja mit dem alten ein Ich, eine unauflöslich verknüpfte Persönlichkeit bildet, unter das Gesetz gethan und unter dessen Zucht erhalten wird, worin eben der früher geschilderte Kampf des Geistes mit dem Fleische besteht.

Dies ist nun die reine aus dem Worte Gottes geschöpfte, große und erhabene, durch und durch geistige Lehre unserer Kirche vom Verhältniß des Gesetzes und Evangeliums, des Glaubens und der guten Werke, der Rechtfertigung und der Heiligung. Fides sola justificat, sed fides justificans non est sola sive solitaria, sed bonis operibus abundans, in diesem Schibboleth concentrirt sich das Wesen des Protestantismus (vgl. besonders die sechs ersten Artikel der Concordienformel).

Fragen wir nun weiter, wer denn von Gott dazu bestimmt und ausersehen sei, zu dieser Gnade der Rechtfertigung und Wiedergeburt zu gelangen, so führt uns dies zur Lehre unserer Kirche von der Erwählung über. Zwar ist diese Lehre bekanntlich nicht sowohl im Gegensatz zur katholischen, als zur reformirten Lehre ausgebildet und symbolisch fixirt worden, und wir werden deshalb auch dort erst eine genauere Einsicht in das Wesen und die Bedeutung, sowie in manche einzelne genauere Bestimmung derselben gewinnen, doch nöthigt uns hier der Zusammenhang der Darstellung, wenigstens die allgemeinen Grundzüge derselben zu entwerfen. Diese sind nun folgende: Nach dem Ausspruche des Apostels, daß Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, steht es fest, daß Gottes Erbarmen allgemein, auf alle gefallenen Adamskinder sich erstreckend sei, alle in den Einen ewigen Liebesrathschluß der Erlösung beschließend. Wie nun Gottes Erbarmen, so ist auch Christi Verdienst allgemein und allumfassend, denn Christus ist für alle gestorben. Er ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht aber allein für die unseren, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt. So allgemein wie Gottes Erbarmen und Christi Verdienst ist endlich auch Gottes Berufung. Denn die Predigt des Evangeliums ist an alle Völker und an alle Individuen zu ergehen bestimmt, und der Ruf Gottes durch das Wort hat es ernstlich auf die Bekehrung und Beseligung der Berufenen abgesehen. Das Verhalten des Menschen zu diesem Gnadenrufe ist nun aber verschieden. Die Einen nehmen ihn an, die andern stoßen ihn von sich.

Die ersteren nehmen ihn freilich nicht an aus eigenem Verdienst und eigener Kraft ihres natürlich freien Willens, sondern einzig und allein in Kraft der bekehrenden und ihren unfreien Willen erlösenden Gnade Gottes, die andern aber stoßen ihn zurück in Kraft ihres zur Sünde

freien und dem Gnadenrufe Gottes freiwillig widerstrebenden Willens, so daß also, wenn auch das Annehmen der Gnade selbst Gnade, doch das Zurückstoßen derselben eigene Schuld ist. Auch hier hat es die Kirche wie überall nur mit dem Zeugnisse des Wortes Gottes und der ihm entsprechenden Thatsache der innern Erfahrung, nicht aber mit nahe liegenden und später noch genauer zu berücksichtigenden Verstandesschlüssen und -reflexionen zu thun. Diejenigen nun, welche die durch das Evangelium ihnen erbotene Gnade Gottes annehmen und in diesem Glauben treu beharren bis ans Ende, oder diejenigen, deren beharrlichen Glauben Gott von Ewigkeit vorhergesehen, die hat er auch von Ewigkeit erwählt und zur Erlangung der Seligkeit bestimmt, diejenigen aber, deren beharrlichen Unglauben oder nicht beharrenden Glauben Gott von Ewigkeit vorhergesehen hat, die hat er auch von Ewigkeit verworfen und der Verdammniß vorherbestimmt. So beruht also der göttliche Rathschluß der Erwählung und Verwerfung auf der göttlichen Vorhersehung des beharrlichen Glaubens oder Unglaubens, und nicht etwa auf einer rein willkürlichen Willensentscheidung. Die electio und reprobatio ruht auf der praevisio. Die Bosheit der Bösen ist nicht von Gott grundlos und nach absolutem Rathschlusse vorherbestimmt, sondern sie ist nur, um die gottgesetzte, creatürliche Freiheit nicht zu vernichten, zugelassen. Es muß an dem Unterschiede der göttlichen Zulassung und Vorherbestimmung festgehalten werden, und der Grund der Bosheit der Bösen ist kein anderer, als der von Gott zugelassene böse Wille der Bösen. Wie praevisio und praedestinatio, so ist auch permissio und praedestinatio zu unterscheiden. — Somit ist also wohl Gottes Erbarmen, Christi Verdienst und Gottes Berufung, nicht aber Gottes Erwählung allgemein, sondern sie ist bedingt durch Glauben (oder Unglauben) des Menschen. So weit die Concordienformel art. XI de aeterna praedestinatione et electione Dei. Wir werden mithin zu der Annahme eines doppelten Willens in Gott getrieben, eines vorhergehenden und eines nachfolgenden Willens, einer voluntas antecedens und voluntas consequens. Nach seiner voluntas antecedens will Gott, daß allen Menschen durch Christum geholfen werde, und daß sie zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Seligkeit gelangen, nach seiner voluntas consequens will er aber, daß nur diejenigen zur Seligkeit gelangen, deren beharrlichen Glauben

an Christum er von Ewigkeit vorhergesehen hat. Diese beiden Rathschlüsse und Willen Gottes sind nicht zeitlich nacheinander, sondern ewig in und miteinander gefaßt, nach der einen Betrachtungsweise schauen wir nur den göttlichen Willen in der Unbedingtheit seiner Gnade, nach der andern Betrachtungsweise schauen wir den göttlichen Willen nach seiner, die Unbedingtheit der Gnade nicht aufhebenden, sondern nothwendig ergänzenden Bedingtheit durch das menschliche Verhalten an.

Von der Lehre von der Rechtfertigung, Heiligung und Erwählung gehen wir zu der Lehre von der Kirche über. Die Stellung, welche eine Lehre im Ganzen des Lehrsystemes einnimmt, kann nicht als eine zufällige, sondern muß als eine nothwendige und charakteristische betrachtet werden; der verschiedene Organismus eines Systems, die verschiedene Anordnung und Gliederung seiner Artikel weiset auch jedesmal auf verschiedenes zum Grunde liegendes Princip zurück. So auch hier. Es ist natürlich und nothwendig, daß der Katholicismus die Lehre von der Kirche an den Anfang, der Protestantismus hingegen sie ans Ende des Systemes stellt. Jener bekundet dadurch sein Princip der Äußerlichkeit, dieser sein Princip der Innerlichkeit und Geistigkeit. Jener hat die Kirche als fertiges Institut vor dem Glauben, dieser hat sie erst nach und durch den Glauben. Denn dem Protestantismus ist die Kirche nichts anderes als die Gemeinde der Gläubigen selbst. Sie besteht ihm nicht in einer äußerlichen Stiftung Christi, nach bestimmt geregelter Verfassung und Organisation mit historischer, continuirlicher Abfolge der Bischöfe von den Aposteln her, an ihrer Spitze der Pabst als der Nachfolger Petri, der Stellvertreter Christi, sondern in einer geistigen Gemeinschaft der Gläubigen als den Gliedern am Leibe Christi, ihres gemeinsamen, unsichtbaren Hauptes. Der gemeinsame Glaube an das Wort des Evangeliums stiftet nämlich eine reale, geistige Gemeinschaft unter den Gläubigen. Es ist dies keine bloße Übereinstimmung der Überzeugung und Ansicht, keine bloße moralische Verbindung zu einem bestimmten Lebenszwecke, wobei doch immer nur die subjektive Idee das gemeinsame Band ist, dem gegenüber doch wieder die Individuen in ihrer selbstständigen Vereinzelung stehen bleiben, sondern das Band, das die Gläubigen verknüpft, ist ein viel objektiveres, thatsächliches, essentielles. Es ist mit einem Worte die reale Gemeinschaft des heiligen Geistes, in der sie stehen, und gemeinsam emporgehoben

und lebend in dem Elemente des Geistes genießen sie in dem Geiste die Gemeinschaft Christi und des Vaters. So steht das Reich der Welt mit seinem Haupte, dem Fürsten dieser Welt an der Spitze, dem Reiche Gottes gegenüber, ein Reich der Finsterniß dem Reiche des Lichtes, das Reich der Ungerechtigkeit dem Reiche der Gerechtigkeit, das Reich des Todes dem Reiche des Lebens, das Reich des Satans dem Reiche Christi. Die Glieder beider Reiche sind zwar durch die Bande der natürlichen Geburt und aller daraus resultirenden geistig-leiblichen Kräfte, Gaben, Bedürfnisse, Verhältnisse und Beziehungen mit einander verknüpft, aber sie sind streng geschieden und getrennt durch den verschiedenen Geist des irdischen, endlichen oder des himmlischen, ewigen Lebens, der sie unter einander bindet und von einander löset. Darum bedarf es eines faktischen Austrittes aus der einen Gemeinschaft und eines faktischen Übertrittes in die andere. Dieser Übertritt ist aber nicht eine That des natürlich freien Willens, sondern es ist ein Versetztwerden in die Gemeinschaft des Sohnes und des Vaters durch den Glauben in der gnadenreichen Kraft des heiligen Geistes. Diese Gemeinschaft der Gläubigen nun, das Reich Gottes, das Reich Christi, die Kirche genannt, ist eine geistige, unsichtbare Gemeinschaft, denn sie kann nicht als solche von leiblichem Menschenauge geschaut werden. Das Episkopat mit dem ihm untergebenen gehorsamen Volke ist allerdings sichtbar und handgreiflich genug, und um ein Glied der katholischen Kirche zu werden, ist es zuvörderst nur nöthig, daß einer seinen Namen in das Register der Gläubigen einschreiben lasse, er wird erst ein Glied der wahren Kirche und dann sucht die Kirche, wenigstens ihrem ausgesprochenen Principe zufolge, an ihm aus einem todten Gliede ein lebendiges, aus einem membrum mortuum, das dadurch als solches ein membrum verae ecclesiae ist, ein membrum vivum zu bilden. Nach protestantischen Begriffen tritt aber einer erst durch den lebendigen Glauben selbst und durch ihn unmittelbar und an und für sich selbst in die wahre Kirche, die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen, die wahrhaftigen Glieder am Leibe Jesu Christi ein. So stellte der Protestantismus dem katholischen, äußeren und handgreiflichen Kircheninstitute gegenüber die vom Katholicismus eifrig bestrittene Idee der unsichtbaren Kirche, der ecclesia invisibilis auf. In diesem Sinne nennt die Augustana (VII) die Kirche congregatio sanctorum (die Ver-

sammlung aller Gläubigen), unter welchen sanctis sie nicht etwa blos die objektiv durch die Taufe Geheiligten, sondern die vere credentes versteht (vgl. VIII); vgl. ferner art. smalc. P. III. Art. XII „Die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören," und Großen Katechismus im dritten Artikel und dazu Philippi, kirchliche Glaubenslehre V, 3 S. 20 fgd. Auch nach Augustana VIII ist die Kirche proprie congregatio sanctorum et vere credentium; in der Apologie heißt es: principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi. Außerdem unterscheidet die Apologie zwischen dem regnum Christi revelatum und tectum (nämlich multitudine malorum) oder in hac vita nondum revelatum, quia impii admixti sunt ecclesiae, eine Unterscheidung, welche sich mit der Unterscheidung in ecclesia visibilis und invisibilis deckt, vgl. Näheres Philipi, kirchliche Glaubenslehre a. a. O. S. 35 fgd.

Ist nun Wort und Sakrament der Kirche zu ordentlicher Verwaltung gegeben, so ist damit die göttliche Stiftung des Amtes gesetzt: habet ecclesia mandatum divinum constituendi ministros. Jedoch ist der Kirche selbst die Schlüsselgewalt gegeben, der ganzen Kirche, keinem Einzelnen als solchem, auch keiner einzelnen Localgemeinde. Darin ist aber zugleich, da die Kirche als Gesammtheit das Amt der Wort- und Sakramentsverwaltung nicht auszurichten vermag, der Befehl der Aussonderung bestimmter Personen enthalten, welche die Kirche mit der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung betraut. Das geistliche Priesterthum giebt dem Einzelnen nur die Befähigung, aber nicht die Berechtigung zur Verwaltung des geistlichen Amtes. Tribuit (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate, sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis, . . . jus eligendi et ordinandi ministros, vgl. überhaupt tractatus de potestate et primatu Papae, Anhang der art. smalc. und Philippi, kirchliche Glaubenslehre V, 3 S. 48 f.

Das Kirchenregiment wird nach lutherischer Lehre am Zweckmäßigsten von den der reinen Lehre zugethanen Landesherren ausgeübt; dasselbe kommt ihnen als praecipuis membris ecclesiae zu; mit Recht berufen sie sich in der Vorrede zum Concordienbuche auf „ihr von Gott befohlenes und tragendes Amt"; ihnen kommt es zu

consulare ecclesiae et curare, ut errores tollantur et conscientiae sanentur, vgl. Philippi a. a. O. V, 2 S. 60 und 134 fgd.

Es giebt nun aber keine lebendige Kraft, die sich nicht wirksam erweise, kein reales Wesen, das nicht in die Erscheinung tritt, kein geistig Inneres, das nicht nach einer leiblichen Äußerungsform strebte. Der Protestantismus wollte nur den katholischen Gang von außen nach innen bei der Begriffsbestimmung der Kirche negiren, er stellte deshalb der einen Hälfte des Satzes des Irenäus, ubi ecclesia ibi spiritus Dei, die andere Hälfte, ubi spiritus Dei ibi ecclesia, entgegen. Aber der Protestantismus wollte nicht im einseitigen Spiritualismus bei der bloßen, abstrakten, stummen und unsichtbaren Innerlichkeit stehen bleiben. Statt des Ganges von Außen nach Innen schlug er vielmehr nun den Gang von Innen nach Außen ein. — Die Gemeinde der Gläubigen nämlich muß auch nothwendig sichtbar in die Erscheinung treten. Die Gläubigen sind zugleich Zeugen des Werkes der Wahrheit, aus dem sie selbst gezeugt sind. Der Glaube trägt in sich den Trieb zum Bekenntnisse, und wo das Bekenntniß fehlt, da ist mit dem Bekenntnißtriebe auch der Glaube selbst erstorben. Nächst dieser nächsten, unmittelbarsten Äußerungsform im Worte hat er auch noch andere nothwendige Manifestationsweisen seiner Existenz, so in Werken der Liebe, in gemeinschaftstiftender und verfassungbildender Thätigkeit, in gemeinsamer Gottesverehrung oder kirchlichem Kultus mit dessen Spitze und Höhenpunkte, der Feier der Sakramente. Sonach ist die wahre Kirche, die Gemeinde der Gläubigen zugleich sichtbar. Die ecclesia ist nicht nur invisibilis, sondern auch visibilis. Es sind dies nicht zwei Kirchen, sondern eine und dieselbe, nach verschiedenen Seiten hin anzusehen, so wenig als Geist und Leib zwei Menschen constituiren, sondern sie bilden einen und denselben Menschen, eine und dieselbe geistleibliche Persönlichkeit. Aber der Leib ist nicht vor dem Menschen da und der Geist nur das zufällig Hinzukommende, Accidentelle, vielmehr ist der Leib nur der Träger, das darstellende Organ und Vehikel des Geistes, der sich in ihm ein- und ausprägt. Dies ist der lebendige ideal-reale Begriff unserer Kirche von der Kirche. Die Eine wahre Kirche, die Gemeinde der Gläubigen ist unsichtbar und sichtbar zugleich, unsichtbar nach ihrem Glauben, sichtbar nach den Erscheinungs- und

Äußerungsformen des Glaubens. Die Augsburgische Confession nun hebt von diesen Erscheinungs- und Äußerungsformen nur die beiden wesentlichsten und wichtigsten hervor, wenn sie sagt, daß die Kirche die Gemeinde der Gläubigen sei, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Denn wo reines Wort und rechtes Sakrament, die Erzeugungsmittel des Glaubens, fehlen, da kann auch kein wahrer Glaube, mithin keine Gemeinde der Gläubigen, keine Kirche vorhanden sein. Damit wird nicht in Abrede gestellt, daß innerhalb der Gemeinde der Gläubigen sich auch noch andere nothwendige Äußerungsformen des Glaubens, wie Werke der Liebe oder christliches Leben, kirchliche Verfassung und kirchlicher Cultus und desgleichen finden. Aber weil diese nicht wie Wort und Sakrament rückwirkend unmittelbare und nothwendige Erzeugungskraft des Glaubens in sich tragen, so werden sie nicht von der Confession als charakteristische Merkmale der wahren Kirche besonders hervorgehoben. Sie geht vielmehr von der Voraussetzung aus, daß, wo reines Wort und Sakrament, da müssen dieselben auch kraft der Verheißung des Herrn ihre glaubenerzeugende Wirksamkeit üben, eine Gemeinde wahrhaft Gläubiger erzeugen, die nun von selbst in Leben, Cultus, Verfassung und Disciplin als eine solche sich manifestirt und bewährt. Dazu kommt noch ein anderer Grund der besonderen Hervorhebung der reinen Lehre und Sakramentsverwaltung an der sichtbaren, erscheinenden Seite der Kirche. Hierin besteht nämlich die nothwendige einheitliche Basis der wahren Kirche. Einheit in der Lehre und im Sakrament sind die nothwendigen Erfordernisse, welche allein zur Mitgliedschaft der wahren Kirche berechtigen, wo sie fehlen, da ist auch dieses Recht verscherzt. Hingegen hat das Leben in seinen Sitten und Institutionen, die Verfassung und der Cultus nach lokalen und nationalen oder temporellen Bedürfnissen seine wechselnden und wandelbaren Formen. Es ist genug, daß hier nichts vorkomme, was der reinen Lehre des Wortes Gottes, der Analogie des Glaubens zuwiderlaufe. Die Nothwendigkeit absoluter Übereinstimmung in kirchlichen Riten wird von der Confession ausdrücklich als Criterium der wahren Kirche abgelehnt. Dies geschah auch noch im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Äußerlichkeit und Starrheit des Katholicismus, der eben nur diese Eine Cultus- und Verfassungsform als allgemeingültig und für alle

Völker gleichverbindlich statuirte. Die innere Glaubenseinheit der wahren Kirche braucht also nach protestantischen Begriffen nur in der Einheit der Lehre und des Sakramentes, nicht auch in der Einheit der Verfassung und des Cultus äußerlich zu erscheinen.

Wir haben also gesehen, die wahre Kirche ist unsichtbar und sichtbar zugleich. Fragen wir nun im Einzelnen, wer denn zu ihr gehöre, so sind wir nur im Stande, die Criterien der Sichtbarkeit bei unserer Entscheidung anzuwenden. Ins Herz kann kein Mensch dem andern mit absoluter Sicherheit blicken, da hinein sieht nur Gott, der Herzenskündiger. Über das Vorhandensein des wahren und lebendigen Glaubens müssen wir in letzter Instanz ihm das Urtheil überlassen. Ein Mensch sieht nur, was vor Augen ist, Gott aber sieht das Herz an. Zur wahren Kirche sind *wir* demnach gedrungen, Jedermann zu rechnen, der sich in der Gemeinschaft ihres Bekenntnisses, ihres Wandels und ihres Sakramentsgenusses findet. Die Liebe, welche alles glaubt und alles hofft, verpflichtet und dringet uns, da auch den aufrichtigen Herzensglauben vorauszusetzen, wo wir seine Erscheinung in Wort und Werk wahrnehmen. Freilich kann die Liebe sich da täuschen, denn es kann allerdings auch der Heuchler durch kirchliches Wort und christliches Werk den Glauben und die Liebe vorgeben, ohne doch in Wahrheit beide zu besitzen. Aber so lange Bekenntniß und Wandel nicht widersprechen, läßt sich die Liebe die Voraussetzung des wirklichen Vorhandenseins des Glaubens und der Liebe bei dem werkthätigen Bekenner nicht rauben. In *Wahrheit* gehört aber nicht nur der nicht zur wahren Kirche, der ihrem Glauben und Wandel durch fundamentellen Irrglauben, durch offen bekannten Unglauben und notorisch gottloses Leben widerspricht, sondern auch der nicht, welcher bei richtigem Bekenntniß und rechtschaffenem Wandel, doch den wahren, lebendigen Glauben und die vom heil. Geiste entzündete Liebe nicht im Herzen trägt. Weil nun aber Glaube und Liebe von keinem irdischen Menschenauge wahrgenommen wird, deshalb eben ist die wahre Kirche unsichtbar; denn wer schaut und zählt die Gemeinde der Heiligen, die Anzahl ihrer ächten Glieder? Gott der Herr allein, der allein die Seinen kennt. Es gewinnt demnach die Unterscheidung in unsichtbare und sichtbare Kirche erst ihre rechte Bedeutung den Heuchlern in der Kirche gegenüber. Fiele überall Bekenntniß und Glaube zusammen, so bedürfte

es derselben nicht. Der rechtgläubige Bekenner wäre dann allemal eo ipso eben so sehr der wahre Gläubige, wie jetzt nur umgekehrt gesagt werden kann, daß der wahre Gläubige eo ipso auch allemal der rechtgläubige Bekenner ist. Der Gegensatz gegen die katholische Lehre würde sich dann nicht in den Worten: unsichtbare und sichtbare Kirche — concentriren, sondern auch nach lutherischen Begriffen würde sich dann die wahre Kirche ausschließlich als die sichtbare beschreiben lassen, nur würde immer das Erkennungszeichen ihrer Wahrheit nicht in der episcopalen Verfassung und ihrem äußerlich historischen Zusammenhang mit der Apostelkirche durch die bischöfliche Succession, sondern in der reinen Lehre und rechten Sakramentsverwaltung gefunden werden. — Überhaupt aber muß hier schließlich noch bemerkt werden, daß es nicht einmal ganz genau gesprochen, wenigstens leicht mißverständlich ist, wenn der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus in der Begriffsbestimmung der Kirche, so ohne weiteres als der Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche definirt wird. Denn wir haben gesehen, daß nach lutherischen Begriffen die Kirche nicht weniger sichtbar als unsichtbar ist. Der Unterschied ist vielmehr der, daß nach katholischer Bestimmung die wahre Kirche blos sichtbar ist, nach lutherischer Lehre aber ist sie nicht blos unsichtbar, aber auch nicht blos sichtbar, sondern sie ist unsichtbar und sichtbar zugleich. Will man den Gegensatz in einem Worte concentriren, so würde man statt der Kategorieen sichtbar und unsichtbar zweckmäßiger vielleicht die Bestimmungen handgreiflich und sichtbar anwenden können. Nach dem Katholicismus ist die wahre Kirche handgreiflich, nach dem Protestantismus ist sie nur sichtbar. Denn wo die römisch-katholische, d. h. nach katholischer Ansicht die wahre Kirche ist, das kann man eben so leicht mit Händen greifen, als wo der französische oder englische Staat ist, wo aber reines Wort und Sakrament ist, da wird es freilich auch gesehen, d. h. sinnlich wahrgenommen, und insofern ist die wahre Kirche, d. h. die Kirche mit reinem Worte und reinem Sakramente sichtbar, aber die Entscheidung über reines Wort und Sakrament ist doch nicht so leicht und handgreiflich, wie die Frage danach, wo der Pabst und die römisch-katholischen Bischöfe residiren, sondern sie bedarf einer Untersuchung und Prüfung des kirchlichen Lehrbegriffes am Worte Gottes.

Die lutherische Kirche schreibt sich demnach nicht nur als unsichtbare,

was gar keinen Sinn hat, sondern auch, oder vielmehr gerade als sichtbare den Charakter der wahren Kirche zu. Aber sie zählt ihre Glieder nicht nur innerhalb ihrer Ringmauern, sondern auch im Gebiete der katholischen Kirche selbst. Denn alle diejenigen gehören ihr zu, welche auch ohne aus dem katholischen Kirchenverbande ausgetreten zu sein, doch in reinem Glauben an Gottes Gnade in Christo sich über die katholische Äußerlichkeit und den katholischen Werkdienst erhoben haben. Und deren hat es zu allen Zeiten nicht wenige gegeben, gewiß noch mehr als diejenigen, von denen wir durch ihr öffentliches Wahrheitszeugniß geschichtliche Kunde erhalten haben. Doch bricht unsere Kirche auch über die anderen nicht ohne weiteres den Stab. Denn wenn sie nur im aufrichtigen Glauben dem katholischen Dogma ergeben sind, so kann sie zwar nicht umhin, zu zeugen, daß hier auf dem einigen Grunde Christus Holz, Heu, Stroh und Stoppeln gebaut sind, die das Feuer verbrennen muß, oder vielmehr, daß sogar neben den einigen Grund Christus noch ein zweiter Grund, die eigenen Werke, gelegt sind, und daß dieser Werkgrund erst umgestürzt werden muß, ehe die volle Gemeinschaft mit Gott durch Christus, ehe die Gotteskindschaft an die Stelle der Gottesknechtschaft, ehe die Bekehrung an die Stelle der, wenn auch tieferen Erweckung treten kann, aber sie hofft bei solchen Individuen von der Gnade Gottes, daß, der sein Werk an ihnen angefangen, es auch vollenden werde, daß er durch das Läuterungsfeuer des Lebens oder des Todes ihren Werkgrund ihnen zerstören, und sie um des Grundes Christus willen selig machen werde. So verkennt sie wegen der großen Geschiedenheit doch nicht das Band der Einheit, welches sie auch mit der katholischen Kirche verbindet, die Gemeinsamkeit des heil. Taufsakramentes, den gemeinsamen Glauben an den dreieinigen Gott und an den Gottmenschen Christus wie an sein Versöhnungswerk. Auch hat die katholische Kirche noch das Wort Gottes, wenn auch verdeckt und verschüttet, und es ist ihren Gliedern nicht so unzugänglich, daß sie nicht wie einst Luther, noch den Weg zu ihm finden und sich aus ihm zum vollkommen reinen Glauben auferbauen könnten. So ist der Weg zur Seligkeit nach der Anschauungsweise unserer Kirche innerhalb der katholischen Kirche allerdings erschwert, aber nicht unmöglich gemacht.

Wir haben nun schon angedeutet, wie die Mittel, wodurch die Kirche sich fortpflanzt und erhält, die glaubenszeugenden und somit auch kirchenstiftenden Medien Gottes Wort und Sakramente sind. Der Kern

und einheitliche Mittelpunkt des Wortes Gottes, das eigentliche punctum saliens, von dem alles Leben ausgeht, sagten wir, sei die Verheißung von der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo. Dieser Gnadenverheißung durchs Wort hat nun Gott als bestätigendes Siegel das Sakrament hinzugefügt und angehängt. Bei unserer sinnlichen Beschränktheit und Schwäche bedürfen wir des kräftig eindringlichen Symboles. Gottes Gnade muß sich uns, um uns recht fühlbar und gewiß zu werden, hörbar und sichtbar zur sinnlichen Anschauung darbieten. Dies geschieht nun durch das Wort und energischer noch durch das Sakrament, das verbum visibile, wie die Alten es nannten. Das Sakrament ist demnach ein gottgestiftetes Zeichen, welches die göttliche Verheißung der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo uns versiegelt. Zur Constituirung des Sakramentsbegriffes concurriren demnach nothwendig drei Momente, das symbolische Zeichen, die göttliche Stiftung desselben und die daran geknüpfte evangelische Verheißung der sündenvergebenden Gnade. Wo eins dieser Momente fehlt, da ist auch der Sakramentsbegriff nach der Lehre unserer Kirche nicht anwendbar. Schlagen wir nun die Stiftungsurkunde, das Wort Gottes nach, so finden wir in derselben innerhalb der Ökonomie des N. B. nur zwei göttliche Stiftungen verzeichnet, auf welche der Sakramentsbegriff nach allen angegebenen Beziehungen seine volle und absolute Anwendung findet, das Sakrament der heil. Taufe und das Sakrament des heil. Abendmahles. Deshalb erkennt auch nur diese beiden unsere Kirche als Sakramente im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes an. Es erhebt sich also zunächst zwischen ihr und der katholischen Kirche ein Streit über die Zahl der Sakramente, da, wie wir gesehen, die katholische Kirche deren nicht nur zwei, sondern sieben statuirt. Wir haben demnach zuvörderst aus dem evangelischen Begriffe des Sakramentes abzuleiten, warum unsere Kirche gerade nur diese beiden und nicht auch die fünf anderen der katholischen Kirche, Buße, Firmung, letzte Ölung, Ehe und Ordination als Sakramente sensu proprio anerkennt.

Dem Sakramentsbegriff am nächsten kömmt offenbar die Buße, weshalb auch die Reformatoren im Anfange zwischen der Zwei- und Dreizahl schwankten und die Apologie der Augsburgischen Confession als drittes Sakrament neben Taufe und Abendmahl die Buße aufführt. Es ist hiermit natürlich nicht die Buße als rein innerlicher Gemüthszustand,

sondern als äußerer kirchlicher Akt gemeint, das, was auch sonst wohl das Sakrament der Absolution genannt wird. Der Herr hat der Kirche das Amt der Schlüssel anvertraut, das Amt zu binden und zu lösen, in seinem Namen Sünden zu vergeben und zu behalten. Dieses Amt ist von der Kirche nach göttlicher Ordnung den Dienern am Worte, den Hirten der Gemeinde übertragen. Der den bußfertigen Sünder absolvirende Priester steht somit an Gottes statt und ertheilt im Namen des dreieinigen Gottes dem gläubigen Bekenner die Vergebung der Sünden. So haben wir also hier zwei Momente des Sakramentsbegriffes, nämlich die göttliche Stiftung und die evangelische Verheißung der sündenvergebenden Gnade. Es fehlt nur das eine Moment, nämlich das äußere, symbolische Zeichen, an das der Herr nach ausdrücklicher Verordnung seine Gnade geknüpft hätte, denn die etwa gewöhnliche Handauflegung von Seiten des Priesters ist doch nur als menschlicher, wenn auch als zutreffender und eindruckskräftiger Usus, nicht als nothwendige göttliche Institution zu betrachten. Es ist aber leicht ersichtlich, wie es nur einer geringen Erweiterung des Sakramentsbegriffes bedurfte, um auch die Buße unter denselben zu subsumiren und somit keineswegs zufällig und willkürlich war, daß unsere Kirche anfangs geneigt war, gerade die Buße mit zu den Sakramenten zu zählen. Anders verhält es sich schon mit der Firmelung, oder nach protestantischem Ausdrucke mit der Confirmation. Denn so zweckmäßig auch diese Einrichtung ist, so viel Segen auch für die Kirche aus ihr zu allen Zeiten entstanden ist, so ist sie doch in keiner Weise als göttliche Stiftung, sondern nur als menschliche Einrichtung zu betrachten, die sich deshalb auch in der lutherischen Kirche erst allmählich allgemein verbreitet hat, zum Beweise, daß sie nicht nothwendig mit der Existenz der Kirche verknüpft ist.

Und in der That, wenn Familien- und Schulunterricht überall gehörig, d. h. auf christlichen Fuß organisirt wäre, würde der besondere Katechumenenunterricht weniger Bedürfniß sein und das erste Hinzutreten der jungen Christen zum heil. Abendmahle könnte an sich schon als Erneuerung ihres Taufgelübdes angesehen werden und die öffentliche Darstellung derselben vor der Gemeinde vertreten. So wichtig und segensreich nun, wie gesagt, das Institut der Confirmation ist, so können wir doch nicht verbergen, daß der eigenthümliche Accent, der

oft vor dem Tauf- und Abendmahlssakrament darauf gelegt wird, uns nur als ein Resultat des modernen Subjektivismus erscheinen will. Das bekennende, von mächtigen Gefühlen erregte Subjekt drängt sich hier ungebührlich in den Vordergrund und legt seinen Empfindungen und öffentlich ausgesprochenen Vorsätzen und Bekenntnissen eine höhere Bedeutung bei als der objektiven Macht des gottgestifteten Sakramentes und seiner Gnadengaben. Die Confirmation darf sich nicht betrachten als nothwendige Vollendung und Vervollständigung, sondern nur als untergeordneter Ausfluß, als erneute subjektive und gläubig bekannte Rückkehr zum Taufsakramente und der in ihm ein für allemal versiegelten Gnade Gottes.

Noch weniger nun als auf Buße und Confirmation läßt sich der Sakramentsbegriff auf Ordination und Ehe anwenden. Zwar beruhen beide nicht blos wie die Confirmation auf kirchlicher Anordnung, sondern auf göttlicher Stiftung, denn der Herr selbst hat gleich nach der Schöpfung den Ehestand gestiftet und gesegnet, und der besondere Lehr- und Priesterstand der kirchlichen Diener ist gleichfalls göttliche Ordnung in der Kirche, wie der Apostel Paulus sagt, daß Christus gesetzet habe am ersten die Apostel, dann die Propheten, dann die Hirten und Lehrer, es ist demnach auch nach lutherischen Begriffen dieser besondere Lehr- und Priesterstand noch zu unterscheiden von dem allgemeinen Propheten- und Priesterthum aller Gläubigen; aber weder ist für die Einsetzung in den Ehe- oder Lehrstand eine besondere Form und symbolisches Zeichen unmittelbar vom Herrn vorgeschrieben, noch auch ist die diesen Ständen gegebene Verheißung die eigenthümlich evangelische Heilsverheißung von der sündenvergebenden Gnade Gottes. Der Ehe ist irdischer Segen, Fruchtbarkeit u. s. f. verheißen, dem Lehrstande und also auch der Ordination als der kirchlich geordneten Form der Einsetzung in denselben der Gnadenbeistand des heil. Geistes zur gesegneten Führung des Amtes, die kräftige Wirksamkeit des gepredigten Wortes und des gespendeten Sakramentes, aber Sündenvergebung erhält einer weder dadurch, daß er in den Ehestand tritt, noch dadurch, daß er ein Predigt-, Seelsorger- und Priesteramt, wenn auch im treuesten, gottwohlgefälligsten Sinne übernimmt.

Was endlich die letzte Ölung betrifft, so war dieselbe ein weder allgemeiner noch bleibender Gebrauch der apostolischen Zeit von

nicht unmittelbar göttlicher Stiftung. Das Symbol der Ölung hatte hier keine geistliche, sondern nur eine medicinale Bedeutung, auch wurde es nicht etwa nur bei Sterbenden, sondern überhaupt bei Kranken angewendet, und seine Wirksamkeit hing mit der damals in der Kirche noch vorhandenen Wundergabe der Krankenheilung zusammen. Kann nun auch symbolische Salbung, verknüpft mit gläubigen Gebeten, am Lager des Kranken und von Seiten des Geistlichen immerhin als kirchlicher Akt noch beibehalten werden, so ist doch leicht ersichtlich, daß hier nicht weniger als Alles zum Sakramentsbegriffe im engeren Sinne fehlt, unmittelbar göttliche Stiftung eines symbolischen Zeichens und evangelische Heilsverheißung.

Will man nun den Begriff des Sakraments im weiteren Sinne des Wortes nehmen, so daß man eine jede symbolische kirchliche Handlung, von der irgend welcher Segen ausgeht, oder mit der irgend welche göttliche Verheißung verknüpft ist, ein Sakrament nennt, so will unsere Kirche mit der katholischen über die Siebenzahl der Sakramente nicht weiter streiten, denn das liefe auf einen bloßen Wortstreit hinaus. Es müßte dann nur bei solcher Begriffsbestimmung den Sakramenten der heiligen Taufe und des heiligen Abendmahls ihre specifische Dignität vor den übrigen gesichert bleiben. Freilich würde man dann auch noch anderen heiligen Handlungen als gerade jenen sieben, z. B. dem andächtigen Bezeichnen mit dem Kreuze, den Namen des Sakraments beilegen. In der That wurde ja früher in der katholischen Kirche selbst dieser Name sehr weit und lax gebraucht, und die abgeschlossene Siebenzahl der Sakramente wurde erst durch die Scholastik allmählich in Gang gebracht. Nur dagegen opponirt sich unsere Kirche, und das ist die eigentliche Axe des Streites mit der katholischen Kirche, daß jene sieben Sakramente in gleicher Weise sensu proprio Sakramente seien, daß sie alle an Bedeutung und Würde sich gleich stehen und unter ihnen nur das Sakrament der Eucharistie, nicht einmal specifisch, sondern nur graduell von den andern sich unterscheide und ihnen voranstehe, daß sie allesammt die Gnade der Rechtfertigung mittheilen.

Gehen wir nun auf die Lehre unserer Kirche vom Sakramente der heil. Taufe und des heil. Abendmahles genauer ein. Beim Taufsakramente findet eigentlich keine wesentliche Differenz zwischen beiden Kirchen, der katholischen und lutherischen, statt. Es wird hier unter-

schieden zwischen dem irdischen und himmlischen Elemente, welche enge mit einander verknüpft gedacht werden, dem Wasser einerseits und dem damit verbundenen Gnadenworte und der damit verbundenen Geistesgabe andererseits. Die katholische wie die lutherische Kirche erkennt die sündenabwaschende und heiligende, rechtfertigende und wiedergebärende Kraft des Taufsakramentes an. Nur daß freilich die Differenz in der Rechtfertigungslehre auch in der Lehre von der Wirksamkeit der Taufe sich findet, welche Differenz aber eben deshalb in jener, nicht in dieser Lehre ihren Sitz hat. Denn nach katholischer Lehre ist die Sündenvergebung durch die Heiligmachung bedingt, nach lutherischer Lehre umgekehrt, nach katholischer Lehre ist die Heiligmachung absolut, nach lutherischer Lehre nur relativ, nach katholischer Lehre wird nicht nur der reatus, sondern auch das materiale, nicht nur die Schuld, sondern auch der Zustand der Sündhaftigkeit absolut getilgt, nach lutherischer Lehre geschieht dies absolut nur in Beziehung auf den reatus, denn das materiale peccati bleibt auch in dem Getauften, wenn es auch durch den heiligen Geist an der Wurzel getroffen wird. Endlich ist auch die Differenz in der Lehre vom opus operatum einmal eine auf alle Sakramente bezügliche und geht dann im Grunde weiter zurück und hat gleichfalls ihren Sitz in der Werkheiligkeit des Katholicismus und der Glaubensgerechtigkeit des Protestantismus. Denn dort wirkt das Sakrament schon Heil durch die That des Empfangens, wenn nur seiner Wirksamkeit kein Riegel vorgeschoben wird, hier aber wirkt es nur Heil durch Vermittelung des empfangenden Glaubens.

Das Sakrament der heil. Taufe wird nun von unserer Kirche betrachtet als das Sakrament der Bundschließung zwischen Gott und den Menschen. Zwar verheißt schon das Wort Gottes dem bußfertig gläubigen Sünder Vergebung der Sünden, und so stiftet schon der Glaube eine Bundesgemeinschaft mit Gott, aber das Taufsakrament ist das dem Worte angehängte Siegel. Nun tritt aber eine Bundesakte erst nach geschehener Untersiegelung in volle Kraft und Gültigkeit. Wie also Gott im Taufsakramente dem Menschen seine Gnade recht eigentlich verpfändet und noch dazu nicht wie bei der Predigt des Wortes die Applikation der allgemeinen Gnadenverheißung ihm selbst überläßt, sondern seinerseits ihm, diesem bestimmten einzelnen Subjekte sein Heil applicirt, so muß natürlich durch diese verstärkte Gnadenverbürgung von Seiten

Gottes auch der Glaube des Menschen gestärkt werden, wachsen und sich vollenden. So läßt sich also jede der Taufe vorhergehende Heilsverkündung durchs Wort, aller der Taufe voraufgehender Glaube ans Evangelium als eine Vorbereitung, als ein Hinstreben, als eine Weissagung und Sehnsucht auf das den Gnaden- und Glaubensbund vollendende und abschließende Taufsakrament betrachten. So ist also das Sakrament der heiligen Taufe das Sakrament der Bundschließung und Glaubensstärkung bei den Erwachsenen, es ist aber das Sakrament der Bundschließung und Glaubenserzeugung bei den Kindern. Der Erwachsene muß natürlich gläubig die Aufnahme in den Bund mit Gott, die Eingliederung in den Leib Jesu Christi, den Eintritt in die kirchliche Gemeinschaft durch das Sakrament der Taufe begehren, bei ihm geht nothwendig die Predigt des glaubenzeugenden Wortes dem Empfang der glaubenstärkenden und vollendenden Taufe vorauf, bei den Kindern aber folgt die Verkündigung durchs Wort der Wiedergeburt durchs Wasserbad nach. Da es nur zwei gottgeordnete Mittel der Glaubenserzeugung giebt, Wort und Sakrament, das Wort aber dem bewußtlosen und nichts vernehmenden Kindesalter nicht nahe gebracht werden kann, so bleibt nur das Sakrament, um auch dem unmündigen Kinde das Heil Gottes zu vermitteln. Die Institution der Kindertaufe hat aber auch, wenn auch nicht unmittelbaren Befehl, doch festen Grund im Worte Gottes. Ihre Nothwendigkeit ruht subjektiv in der Heilsbedürftigkeit und Heilsempfänglichkeit auch des unmündigen Kindesalters. Das Heilsbedürfniß der Unmündigen ist klar genug in der Schriftlehre von der durch die Geburt allen Menschen anhaftenden Sündhaftigkeit ausgesprochen, sowie daß diese fleischliche Geburt, eine Geburt zum Tode, durch die geistliche Wiedergeburt, die Geburt aus dem Wasser und dem Geiste, die Geburt zum Leben, aufgehoben werden muß, wenn der Adamssohn der Gotteskindschaft und des Heiles theilhaftig werden soll. Die Heilsempfänglichkeit des unmündigen Kindesalters ist gleichfalls mannigfach in der Schrift bezeugt, wie wenn es vom Täufer Johannes heißt, daß er mit dem heil. Geist erfüllt werden sollte schon vom Mutterleibe an, vor allen Dingen aber durch die heil. Geburt und Kindheit des Herrn selbst, durch die er die Gottesgemeinschaft auch des unmündigen Kindesalters und seine Heiligung wieder hergestellt und dargestellt hat. Will nun Gott, daß allen Menschen,

also auch den heilsbedürftigen und heilsfähigen Kindern geholfen werde, ist aber auf sie unter den von ihm geordneten heilswirkenden Mitteln nur die Taufe anwendbar, so folgt ihre Nothwendigkeit von selbst. In dieser, der Taufe (welche das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geistes genannt wird) innewohnenden Wirkungskraft ruht die objektive Nothwendigkeit der Kindertaufe. Tritt hier zuvörderst der Beweis für die Nothwendigkeit der Kindertaufe nur in Form der Schlußfolgerung und Schriftprämissen auf, so ist doch in der That auch dasjenige wirklich nothwendig, dessen Nothwendigkeit, wenn auch nicht direkt in der Schrift ausgesprochen, doch aus dem Zusammenhange der Schriftlehre unumstößlich resultirt. Aber die Kindertaufe findet zudem auch noch direkt mehr denn blos andeutende Bestätigung in der heil. Schrift. Die Taufe, das neutestamentliche Sakrament der Bundschließung, correspondirt zunächst dem alttestamentlichen Sakramente der Bundschließung, nämlich der Beschneidung, wie das Sakrament des heil. Abendmahles dem alttestamentl. Passah. Wie nun im Volke Israel die Kinder beschnitten werden mußten zur Aufnahme in den Bund mit dem Herrn, so sollen auch in der christlichen Kirche, dem geistlichen Israel, die Kinder des Bundessakramentes der Taufe theilhaftig werden. Der Typus, welcher den Antitypus postulirt, ist hier unverkennbar. Im N. B. aber ruft der Herr selbst die Kindlein zu sich, herzt und segnet sie und verheißt ihnen das Himmelreich. Er will also schon die Kinder in den Bund seiner Gemeinschaft aufnehmen, wie darf ihnen also die Kirche das Sakrament der Bundschließung verweigern? Endlich sind allerdings an sich nicht beweisend, aber doch im Zusammenhange der ganzen Beweisführung eine nicht unwahrscheinliche und nicht unwichtige Bestätigung gewährend, diejenigen Stellen der Apostelgeschichte angeführt worden, in denen berichtet wird, daß der oder jener getauft worden sei mit seinem ganzen Hause. Das Getauftwerden mit dem ganzen Hause kam also öfter in der apostolischen Zeit vor, ohne Zweifel gehörten dann öfter auch unmündige Kinder zu dem ganzen Hause; wenn es nun Sitte gewesen wäre, wovon doch der allgemeine Ausdruck „das ganze Haus" das Gegentheil andeutet, die Kinder von der Taufe auszunehmen, so war es natürlich, diese Beschränkung ausdrücklich hinzuzufügen, während die Taufe der Kinder ausdrücklich hervorzuheben unnöthig war, da sie an sich in dem unbeschränkten Ausdrucke „das ganze Haus" eingeschlossen lag.

Wie nun den Kindern durch die heil. Taufe Gerechtigkeit, Wiedergeburt und Leben geschenkt wird, so natürlich auch das Organ, welches allein diese Heilsgüter ergreift, der Glaube. Denn wie die Taufe bei den Erwachsenen den Glauben stärkt, so erzeugt sie ihn in den Kindern. Denn ihre stärkende Kraft ist an sich nichts anders als eine erzeugende Kraft, weil jede Glaubensstärkung auf erneuter und fortgesetzter Glaubenserzeugung ruht. Daß aber auch das unmündige Kindesalter des Glaubens fähig ist, kann schon deshalb nicht geleugnet werden, weil ja die entwickelte Vernunft der Erwachsenen an sich eher als Hemmung und Hinderung denn als Förderung und Erzeugungsmittel des Glaubens auftritt, der durch den Geist Gottes in den geheimnißreichen Tiefen des Gemüthes geboren wird. Daß ferner der Glaube auch bei Erwachsenen wenigstens bestehen und fortdauern kann bei zurücktretendem Bewußtsein und gebundener geistiger Vernehmungsfähigkeit ist unbestreitbar. Oder sollten wir etwa annehmen, daß der Gläubige im Schlafe oder bei plötzlicher Geistesverrückung durch Krankheit den Glauben und mit dem Glauben auch den Zusammenhang seiner Seele mit dem Herrn und damit das Heil verliere? Was aber im Erwachsenen bewußtlos fortbestehen kann, das kann im Kinde bewußtlos erzeugt werden.

Ist nun die Taufe das einzige gottgeordnete Mittel der Glaubenserzeugung und somit der Seelenrettung für die Kinder, so ist ihre Nothwendigkeit unbezweifelt. Diese Nothwendigkeit hat auch unsere Kirche, hierin in Übereinstimmung mit der katholischen, zur Statuirung der sogenannten Nothtaufe bewogen. Es soll zwar die heil. Taufe nur durch den gottgestifteten Stand, dem in der Kirche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zusteht, ertheilt werden, doch Noth kennt kein Gebot oder vielmehr Noth ist selbst Gebot. Es findet dabei keine Aufhebung göttlicher Ordnung statt, denn wie der Kirche im letzten Grunde selbst das Recht der Predigt und Sakramentsspendung einwohnt, das sie nur, allerdings nach göttlicher Ordnung, den berufenen Dienern überträgt, so hat sie auch die Macht in stillschweigender Übereinstimmung im Falle der Noth dem Laien das Prieſteramt zur momentanen Sakramentsverwaltung zu übertragen. Nur soll es eben nicht ohne äußerste Noth geschehen. Diese erkennt aber unsere Kirche für den Empfang des Taufsakramentes an. Denn wenn sie auch zugiebt, daß

Gottes Barmherzigkeit auch ohne ihre Schuld ungetauft sterbende Kinder selig machen kann, so darf sie doch ihrerseits die Schuld nicht auf sich laden, Gottes außerordentliche Gnadenwirksamkeit muthwillig herauszufordern, wo sie irgend die Macht hat, die ihr gegebenen ordentlichen Gnadenmittel in Anwendung zu bringen. Denn so viel an ihr liegt, hat dann sie durch ihren Muthwillen des Kindes Verderben verschuldet. Wenn die reformirte Kirche, um dies vorgreifend zu bemerken, die Nothtaufe verwirft, so liegt das an ihrer geringeren Erkenntniß und Würdigung der objektiven Kraft und Bedeutung des Sakramentes. Wenn aber endlich unsere Kirche Nothtaufe gewährt, Laienkommunion, d. h. Austheilung des heil. Abendmahles durch Laien aber nicht gestattet, so liegt darin keine Inconsequenz, denn das heil. Abendmahl ist nicht das Sakrament der Wiedergeburt wie die Taufe, hat also nicht eine gleich nothwendige Beziehung zum Heile wie diese. Nur aber, wo unsere Kirche sich des wirklichen Vorhandenseins absoluter Noth versichert hat, wagt sie es, eine Aufhebung gottgestifteter Ordnung und eine damit verknüpfte Übertragung kirchlicher Funktionen vom Priester auf den Laien zu statuiren.

Wie nun die heil. Taufe das Sakrament der Bundschließung, so ist das heil. Abendmahl das Sakrament der Bundstärkung und -Befestigung oder auch der Bunderneuerung. Durch die heil. Taufe wird der neue Mensch geboren, durch das heil. Abendmahl wird er genährt und im Wachsthum befördert, durch die heil. Taufe wird mit ihm der Gnadenbund von Seiten Gottes geschlossen, durch das heil. Abendmahl wird ihm das Feststehen dieses Gnadenbundes von Seiten Gottes versiegelt. Der Mensch seinerseits ist nun entweder im Bunde geblieben, oder hat ihn gebrochen. Auch im ersten Falle hat er niemals so treu und fest gestanden, daß er nicht öfter gewankt und gestrauchelt hätte; so ist ihm also das heil. Abendmahl das Sakrament der Bundstärkung und -Befestigung, hat er ihn aber gebrochen, so ist ihm das heil. Abendmahl das Sakrament der Bunderneuerung. Wie nun der Herr das Wort der Gnadenverheißung in der heil. Taufe durch symbolische Wasserabwaschung versiegelt, so im heil. Abendmahle die geistliche Nährung des neuen Menschen durch das symbolische Zeichen des Brodtes und Weines. Wie aber in der Taufe nicht nur das irdische Element des Wassers, sondern zugleich das himmlische des heil.

Geistes, so ist auch im Abendmahle mit dem irdischen Elemente des Brodtes und Weines zugleich das himmlische des Leibes und Blutes Jesu Christi vorhanden. Die Art der Vereinigung des irdischen und himmlischen Elementes ist eine reale, wenn auch geheimnißreiche, nur negativ bestimmbare. Sie wird als ganz eigenthümliche im Unterschiede von der Form der moralischen, mystischen, hypostatischen, die sakramentliche Einheit genannt. Wie bei der Person Christi die kirchlichen Bestimmungen den Zweck haben, den Begriff der Vermischung oder Verwandlung wie der Trennung der Natur abzuwehren, so auch in der Sakramentslehre. Der katholischen Verwandlungslehre gegenüber wird festgesetzt, daß die Vereinigung der irdischen und himmlischen Substanz im heil. Abendmahle keine transsubstantiatio sei, der reformirten Trennung gegenüber, um dies vorgreifend zu bemerken, wird die Vereinigung als eine reale gefaßt. Dennoch aber wird eben so sehr die Form der Consubstantiation als der Impanation, die der lutherischen Lehre aus Mißverstand öfters Schuld gegeben wird, entschieden abgelehnt. Es sind die beiden Elemente weder so zusammen, daß sie gemeinsam eine dritte Substanz bilden, denn nicht nur die katholische Form des Monophysitismus, wenn wir so sagen dürfen, die Verwandlungslehre, sondern auch die Vermischungslehre wird negirt. Es wird aber auch nicht Leib und Blut Christi durch sogenannte Impanation räumlich in Brodt und Wein eingeschlossen und von denselben lokal befaßt gedacht. Sondern es wird nur die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter dem Brodte behauptet, allerdings in dem Brodte, worin schon an sich der Gegensatz zum katholischen Leibe ohne Brodt und zum reformirten Brodte ohne Leib ausgedrückt ist, welche Gegensätze dann noch besonders durch mit und unter hervorgehoben werden; im Gegensatze zum Katholicismus wird an dem reformirten cum, im Gegensatze zur reformirten Lehre am katholischen sub festgehalten, aber so, daß beides in dem in als in seiner Einheit zusammengeht. Es findet also im heil. Abendmahle keine *μετουσία* transsubstantiatio, keine *συνουσία* consubstantiatio, keine *ἐνουσία* impanatio, aber auch keine *ἀπουσία* absentia, sondern eine *παρουσία*, eine reale praesentia des Leibes und Blutes Christi statt. Ist nun Leib und Blut Christi im heil. Nachtmahle wirklich vorhanden, so kann es nicht vorhanden sein nur für und durch den Glauben, sondern es muß vorhanden sein objektiv

und an und für sich selbst für den mündlichen Genuß, dann aber auch gemeinsam für die Empfangenden, die gläubigen sowohl als die ungläubigen. Die manducatio oralis und die manducatio indignorum bilden das Schiboleth der lutherischen Lehre, die Spitze, in die sie ausläuft, das Wahrzeichen dafür, daß es ihr mit der Objektivität und Realität der leiblichen Gegenwart des Herrn im heil. Abendmahle ein wirklicher Ernst ist. Die bloße manducatio spiritualis reicht nicht aus, obgleich natürlich auch unsere Kirche durch sie den wirklichen Segen des Sakramentsgenusses bedingt sein läßt. Denn nur der gläubig Genießende empfängt Leib und Blut des Herrn zum Heile, der ungläubig Genießende aber zum Gericht. So also ist nicht die Wirksamkeit des Sakramentes vom Glauben abhängig, denn damit würde die Objektivität und Realität desselben preisgegeben, wohl aber ist die Heilswirksamkeit durch den Glauben bedingt, und hiermit ist der katholischen Veräußerlichung gewehrt, welche in magischer Weise durch den bloßen Empfang des Sakraments Heil wirken läßt, ohne das positiv heilsergreifende Organ des Glaubens, blos mit der negativen und äußerlichen Bestimmung des obicem non ponere.

Der Inhalt dieser Heilswirksamkeit des Sakramentes ist nun aber die erneuerte Versiegelung der sündenvergebenden Gnade Gottes, eine Versiegelung, die durch die Darreichung des kostbarsten Pfandes von Seiten Gottes geschieht, nämlich des Leibes und Blutes seines eingeborenen Sohnes, zum Zeichen, Siegel und Pfand seiner wirklich vorhandenen Gnade. Hiermit ist denn natürlich Stärkung des Glaubens, Erneuerung und Wachsthum des inwendigen Menschen durch die Gnadenkraft des heil. Geistes verbunden, wie stets Sündenvergebung und Herzenserneuerung, Rechtfertigung und Heiligung beieinander sind. Es übt aber dies Sakrament seiner specifischen Eigenthümlichkeit gemäß noch eine besondere Wirksamkeit aus, die besonders von den Kirchenvätern häufig hervorgehoben, aber auch von den Lehrern unserer Kirche nicht unbeachtet geblieben ist, nämlich die Pflanzung und Nährung des Leibes der Auferstehung in uns unter der Hülle dieses irdischen, hinfälligen Leibes. So nennt schon Ignatius das heil. Abendmahl ein *φάρμακον ἀθανασίας*, ein *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*.

Eine fernere Bestimmung unserer Kirche ist die, daß Leib und Blut des Herrn im heiligen Abendmahle nur für den Genuß vorhanden

sei, denn nur durch den gläubigen Genuß kann ja die Gnadenwirksamkeit des Sakramentes in uns eingehen.

Die eben entwickelte Anschauungsweise unserer Kirche bildet nun von selbst schon den Gegensatz gegen alle falschen und willkürlichen Momente der katholischen Lehre von der Eucharistie. Ist Leib und Blut des Herrn nur für den Genuß vorhanden, so ist es nicht zur bloßen Anschauung und Anbetung, zur Elevation und Adoration, nicht zur Aufbewahrung, Reservation, nicht zur abwesenden, theilnahmlosen oder blos anschauenden Feier in der Privat- oder Winkelmesse gestiftet. Denn das Abendmahl ist kein Opfer, sondern eine Opfermahlzeit. Das vollgültige, keiner Ergänzung bedürftige Opfer für alle Sünden der ganzen Welt ist ein für allemal am Stamme des Kreuzes vollbracht, darum wird Christus nicht aufs Neue Gott geopfert, sondern der Gläubige feiert im Sakramente im Glauben das Gedächtniß des Einen, ewig gültigen Versöhnungsopfers, wie der Herr gebietet: Solches thut zu meinem Gedächtniß, woraus auf der anderen Seite in keiner Weise folgt, daß hier bloßes Gedächtniß Christi und nicht der wirkliche Christus zugegen sei, es ist nicht wirkliches Opfer, sondern nur Gedächtniß seines Opfers, wohl aber ist der wirkliche Christus nach Geist und Leib und nicht blos Gedächtniß Christi vorhanden.

Die Wahrheit ihrer Sakramentslehre gründet nun die lutherische Kirche wie die Wahrheit jeder anderen ihrer Lehren nur auf das Wort des Herrn. Die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, welche übrigens auch abgesehen von ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der Eucharistie ihre selbstständige Bedeutung und ihre besondere, auf Schriftzeugnisse gestützte Durchbildung erfahren hat, dient in ihrem Verhältnisse zur Abendmahlslehre nur dazu, Einwürfen gegenüber die Möglichkeit des wirklichen Vorhandenseins des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie zu veranschaulichen. Deshalb hat Luther auch später es vermieden, die Ubiquitätslehre ausdrücklich in die Abendmahlslehre hineinzuziehen, und diese lieber ausschließlich auf des Herrn Wort gestützt, der da allmächtig sei, zu thun, was er verheißt. Luthers Stellung zum Worte Gottes spricht sich in concentrirter Weise im Abendmahlsstreit aus und hat sich symbolisch dargestellt in jenen Kreidestrichen, mit denen er auf dem Marburger Colloquium die Worte: dies ist mein Leib — auf den Tisch schrieb, um sich durch kein Vernunftargument

von dem einfachen Worte des Herrn abführen zu lassen. Es ist demnach mindestens nichts weniger als lutherisch, wenn protestantische Gelehrte wie Olshausen und andere die Behauptung aufstellen, die lutherische Abendmahlslehre sei wohl aus dem Geiste und Zusammenhange der Schriftlehre im Ganzen, nicht aber aus den Einsetzungsworten zu eruiren. Wohl hat, wie wir bei der Kindertaufe gesehen haben, was wirklich im Geiste u. Zusammenhange der Schriftlehre begründet ist, seine Bedeutung und Nothwendigkeit, wenn auch kein ausdrücklicher Ausspruch dafür zeugt, wo aber eine Lehre ihre bestimmte sedes propria in der Schrift hat, da muß es doch in höchstem Grade bedenklich scheinen, wenn nicht aus dieser selbst der Inhalt der Lehre sich entwickeln läßt. Soll nicht das Wort der Schrift ganz zur wächsernen Nase werden, so muß der Grundsatz festgehalten werden, daß bei der Feststellung eines Glaubensartikels diejenigen Schriftstellen, welche de professo von demselben handeln, die eigentlichen sedes propriae und loci classici des fraglichen Lehrartikels im wörtlichen und nicht im allegorisch-symbolischen Sinne zu interpretiren seien. Ist es doch auch im vorliegenden Falle doppelt undenkbar, daß der sakraments- und testamentsstiftende Herr den Jüngern anders als in einfachen, wörtlich zu verstehenden Worten gesagt haben sollte, was das eigentlich für ein Gut sei, das er ihnen als letztes Vermächtniß darreicht und hinterläßt. Wir werden später bei Gelegenheit der Entwickelung der reformirten Sakramentslehre Veranlassung finden, auf die hier in Betracht kommende exegetische Frage genauer einzugehen.

Allerdings nun ward die Ubiquitätslehre wie die damit in Zusammenhang stehende oder vielmehr sie begründende Lehre von der communicatio idiomatum zunächst bei Gelegenheit des Sakramentsstreites mit der reformirten Kirche in Anregung gebracht, weshalb der ihre Umrisse zeichnende achte Artikel der formula Concordiae „de persona Christi“ dem siebenten de coena Domini unmittelbar nachfolgt und die Verbindung beider Lehren mit den Worten einleitet: Ex controversia superiore de coena Domini inter sinceros theologos Augustanae confessionis et calvinistas, qui alios etiam quosdam theologos perturbarunt, dissensio orta est de persona Christi, de duabus in Christo naturis, et de ipsarum proprietatibus. Da auf diese Weise die Lehre symbolisch geworden

ist und also nicht blos der dogmatischen Disciplin überwiesen werden kann, so werden wir hier schließlich noch eine kurze Skizze derselben beifügen. Die Bestimmung des Chalcedonensischen Concils, daß in der Person Jesu Christi die göttliche und die menschliche Natur unvermischt und unverwandelt, aber auch ungetrennt und ungeschieden vereinigt sei, kommt erst durch die lutherische Lehre von der communcatio idiomatum zu ihrer Wahrheit und ihrer Vollendung. Denn so lange der Ausdruck „persönliche Einheit" ein bloßer Name bleibt, wird es eben immer mit der Formel noch kein wirklicher Ernst, sondern die durch den Titel der Person nominell vereinigten Naturen klaffen doch immer wieder auseinander oder, wie die Concordienformel mit treffendem Bilde es bezeichnet, die Person wird hier ganz äußerlich nur wie der Leim gedacht, der zwei dadurch doch immer nur lose verbundene und keineswegs realiter zur Einheit zusammengeschlossene Bretter mechanisch zusammenkittet. Die persönliche Vereinigung der beiden Naturen sei vielmehr nach Analogie der Verbindung von Leib und Seele zu denken, die zwar beide substantiell geschieden bleiben, denn der Leib ist nicht die Seele und die Seele ist nicht der Leib, aber doch wiederum so vereinigt, daß sie beide in dem Centrum des Einen Selbstbewußtseins unauflöslich zusammengehen, denn der Mensch weiß sich mit Einem untheilbaren Bewußtsein als eine geistig-leibliche Persönlichkeit, daß die Seele in jedem Punkte des Leibes gegenwärtig und ihn belebend durchdringt, daß eine wirkliche Wechselwirkung zwischen beiden statt findet, so daß die eine an den Leiden und Freuden der anderen und umgekehrt Theil nimmt. So wirkt nun auch die persönliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo eine wirkliche und reale Gemeinschaft dieser Naturen, diese wirkliche Gemeinschaft aber wiederum wirkt und giebt sich kund in einer gegenseitigen Mittheilung der einem jeden zustehenden Eigenschaften, einer communicatio idiomatum, doch so, daß das Wesen und der Unterschied der Naturen selbst dadurch unversehrt bleibt. So wird also der Mensch Jesus nicht blos deshalb Gott genannt, weil die Person wie ein äußerliches Tertium den Menschen mit dem Gotte verbindet und nun durch eine tropische Namensübertragung (ἀλλοίωσις) derjenige Gott genannt wird, der eigentlich nur Mensch, als solcher aber mit dem Gott persönlich in Verbindung steht, sondern der Mensch ist wahrhaftig Gott, weil Gott wahrhaftig

Mensch geworden ist, und nun nicht mehr Mensch allein und Gott allein durch ein Drittes, die Person verbunden, sondern Gott, der Mensch ist, und der Mensch, der Gott ist, der eine untheilbare Gottmensch vorhanden ist. So heißt Maria mit Recht die Mutter Gottes, θεοτόκος, denn Gott an sich kann zwar nicht geboren werden, aber sie hat dennoch den Menschen geboren, der wahrhaftig Gott ist, nicht nur den Menschen, sondern den Gottmenschen hat sie geboren. Drückt sich in diesen Aussprüchen, der Mensch Jesus ist Gott, Maria hat den Sohn Gottes geboren, die wahrhaftige Gemeinschaft der Naturen, welche Kraft der persönlichen Vereinigung stattfindet, aus, so muß auch die wirkliche Mittheilung der Proprietäten, der Idiome der beiden Naturen aneinander zum Ausdrucke gelangen. Die göttliche Natur ist nun zwar an sich der Beschränkungen und Leiden der menschlichen nicht fähig, weil eben in der Person Jesu Christi nicht nur der Mensch, sondern der Gottmensch an seiner menschlichen Natur gelitten hat, so hat der gewaltige Ausdruck jenes altlutherischen Kirchenliedes „O große Noth, Gott selbst liegt todt" seine Richtigkeit und Geltung. Denn nicht nur der Mensch, der durch das Medium der Person mit dem Gotte verbunden ist, sondern der Gottmensch, also Gott selbst als der menschgewordene an seiner menschlichen Natur hat für uns gethan und gelitten. Wie nun die Gottheit Theil nimmt an den Proprietäten der menschlichen Natur, so auch umgekehrt die menschliche an denen der göttlichen Natur. — Kraft der persönlichen Vereinigung und der dadurch bewirkten realen Naturgemeinschaft hat die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften mitgetheilt, so daß die letztere nun in der Person Jesu Christi selbst allwissend, allmächtig und allgegenwärtig ist. Doch hat sich der Herr im Stande seiner Erniedrigung des Gebrauches dieser göttlichen Eigenschaften entäußert, sich der Macht-, Erkenntniß- und Gegenwartsbeschränkung der menschlichen Natur freiwillig unterworfen zum Zwecke der Genugthuung, der Versöhnung und nur zuweilen wie in seinen Wunderwerken, in seiner Verklärung auf dem Berge, in der Darreichung seines Leibes und Blutes in der Stiftung des heil. Abendmahls leuchtete die seiner menschlichen Natur einwohnende göttliche Herlichkeit hervor, gleichfalls zum Zwecke seines Amtes, nicht zum Zwecke seiner eigenen Verherrlichung, im Stande der Erhöhung aber nach und seit der Auferstehung ist die seiner menschlichen

Natur einwohnende göttliche Herrlichkeit in volle Wirksamkeit getreten, so daß jetzt der Gottmensch nicht nur seiner göttlichen, sondern auch seiner menschlichen Natur nach allmächtig, allwissend und allgegenwärtig und demnach im heil. Abendmahle uns seinen verklärten Leib und sein verklärtes Blut wahrhaftig darzureichen vermögend ist. Der Stand der Erniedrigung und der Stand der Erhöhung betrifft also die menschliche Natur des Gottmenschen. Der Stand der Erniedrigung besteht darin, daß der Gottmensch sich des Gebrauches der seiner menschlichen Natur kraft ihrer persönlichen Vereinigung mit der göttlichen mitgetheilten göttlichen Eigenschaften während seines Wandels auf Erden entäußert hat, der Stand der Erhöhung besteht darin, daß der Gottmensch jetzt in seinem Sitzen zur Rechten des Vaters in den vollen Gebrauch, in die ununterbrochene Manifestation der seiner menschlichen Natur kraft ihrer Vereinigung mit der göttlichen vom Momente der Menschwerdung an einwohnenden und mitgetheilten göttlichen Eigenschaften eingetreten ist. Wie sich also Stand der Erniedrigung und der Erhöhung nicht auf die göttliche, sondern auf die menschliche Natur des Gottmenschen beziehen, so beziehen sie sich nicht auf den Besitz, der von Anfang an ununterbrochen vorhanden war, sondern auf den Gebrauch der von der menschlichen Natur besessenen göttlichen Eigenschaften, welcher Gebrauch während der Erniedrigung sistirte. Die κτῆσις der göttlichen Idiome war also immerdar vorhanden, während der Erniedrigung fand aber keine χρῆσις, sondern eine κένωσις in Beziehung auf dieselbe, also nicht eine κένωσις τῆς κτήσεως, sondern eine κένωσις τῆς χρήσεως statt.

Das sind nun die Hauptmomente der specifisch lutherischen Lehre, wie sie sich im Unterschiede zur katholischen Lehre einerseits und zur reformirten Lehre andrerseits symbolisch fixirt hat. Erkannten wir, daß der Charakter des Katholicismus der der Äußerlichkeit, der geistlosen Leiblichkeit, des in rohen Empirismus und Materialismus umschlagenden Realismus ist, werden wir alsbald erkennen, wie der Charakter der reformirten Kirche im extremen Gegensatze zum Katholicismus der der abstrakten Innerlichkeit, der leiblosen Geistigkeit, eines zuletzt in vollendeten Subjectivismus und Spiritualismus umschlagenden Idealismus ist, so erweist sich der lutherische Lehrbegriff als die wahre ursprüngliche Mitte der Extreme, als die Einheit und organische Durch-

dringung der Innerlichkeit und Äußerlichkeit, der Geistigkeit und Leiblichkeit, des Idealismus und Realismus. Wir haben hier den Gott, der wahrhaftig Mensch ist, den Geist, der wahrhaftig Wort ist, die unsichtbare Kirche, die zugleich sichtbar ist, das irdische Element als wirklichen Träger des himmlischen und so durch alle Stadien und Artikel der Lehre hindurch. So macht also die lutherische Kirche nicht Union mit den entgegengesetzten Extremen, sondern sie ist ihre wahre und wirkliche Union und sie kann ihre volle Wahrheit nicht der halben halb opfern um des äußeren Friedens willen, sondern sie kann nur zum Beitritt zu ihrer vollen Wahrheit als dem ächten Fundamente des innern Friedens diejenigen einladen, welche entweder ganz außerhalb der Wahrheit oder halb in der Wahrheit und halb im Irrthume stehen.

III. Symbolik der reformirten Kirche.

Einleitung in die Bekenntnißschriften der reformirten Kirche.

Es giebt eine fast unzählbare Menge und Mannigfaltigkeit von reformirten Bekenntnißschriften. Fast jede einzelne reformirte Landeskirche hat ein besonderes Bekenntniß aufgestellt, nur wenige dieser Bekenntnisse sind auch für andere reformirte Staaten gültig, keins aber für die gesammte reformirte Kirche in allen Landen, während die meisten lutherischen Kirchen das ganze Concordienbuch, viele dasselbe mit Ausnahme der Concordienformel, alle aber wenigstens die drei ökumenischen Symbole und die ungeänderte Augsburger Confession als gemeinsames Bekenntniß ihres gemeinsamen Glaubens angenommen haben. So fehlt es also der reformirten Kirche an vollständiger Glaubens- und Bekenntnißeinheit, denn wenn auch ein gemeinsamer Gegensatz gegen das specifisch-lutherische Bekenntniß sie verbindet, so tritt doch dieser Gegensatz in den mannigfachsten Modificationen hervor. Diese Erscheinung ist nicht zufällig, vielmehr liegt es im Wesen des Subjectivismus, daß er in sich ungewiß und haltungslos, nur einig in der Opposition gegen die feste und unerschütterliche, von ihm starr genannte Objectivität, selbst im unbefriedigten Sehnen und Haschen nach der Objectivität, als einer unentbehrlichen Säule und Stütze des menschlichen Geistes, begriffen und dieselbe doch fortwährend fliehend, wo sie sich ihm bietet, in wechselnden Gedanken und mannigfachen Gestalten sich hin und her bewegt. Diese große Menge reformirter Bekenntnißschriften macht denn auch eine vollständige Aufzählung aller einzelnen sehr schwer, ja fast unmöglich, weshalb auch bis jetzt kaum Eine Sammlung oder Ein Verzeichniß derselben existirt, worin nicht manche derselben fehlten. Nehmen wir zunächst von den Hauptsammlungen derselben Notiz.

Im Jahre 1581 erschien zu Genf bei Pierre Santandre: Harmonia confessionum fidei Orthodoxarum et Reformatarum ecclesiarum, quae in praecipuis quibusque Europae regnis, nationibus et provinciis, sacram evangelii doctrinam pure profitentur: quarum catalogum et ordinem sequentes paginae indicabunt. Additae sunt ad calcem brevissimae observationes: quibus tum illustrantur obscura, tum quae in speciem pugnare inter se videri possunt, perspicue atque modestissime conciliantur: et quae adhuc controversa manent, sincere indicantur. Diese im Namen der gallischen und belgischen Kirchen von einigen angesehenen Theologen, z. B. Beza, Dalläus edirte, 1654 mit Zusätzen von Chouet wiederholte Harmonie zerfällt in 19 Sektionen, und in jeder Sektion wird Ein Dogma so behandelt, daß aus den neben einander gestellten Stellen der verschiedenen Confessionen hervorgeht, was die reformirten Kirchen und was Luther und die Seinen darüber gelehrt haben. Diese Harmonie umfaßt viele Confessionen, die beiden Helvetischen, die Baseler, die Böhmische, die Gallische, die Anglicanische, die Belgische, die Augsburger, die Sächsische, die Würtembergische und die Schwäbische. Vorne an steht immer die zweite Helvetische, weil sie den meisten Anklang und die weiteste Verbreitung in den reformirten Kirchen gefunden hatte. Doch sind wegen der Anordnung nach dogmatischen locis die Confessionen, nicht einmal die Helvetische, welche den Hauptfaden der Anordnung abgiebt, nicht ihrem ursprünglichen Zusammenhange nach, sondern mit Veränderung der Reihenfolge ihrer Artikel abgedruckt. Der Zweck dieser Harmonie war ein doppelter, einmal dem Geschrei der katholischen Gegner über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Confessionen der evangelischen Kirchen zu begegnen durch Nachweis ihrer wesentlichen Übereinstimmung und dann wo möglich eine Vereinigung der getrennten evangelischen Kirchen selbst zu bewirken. Wir haben also hier keine eigentliche Sammlung von Bekenntnißschriften im strengeren Sinne des Wortes. Es war deshalb auch ein Irrthum, wenn Augusti in seiner Ausgabe reformirter Bekenntnißschriften diese Harmonie für identisch hielt mit dem gleich zu erwähnenden Corpus et Syntagma, welches er für eine spätere und veränderte Ausgabe der Harmonie erklärte. Dieses führt den Titel: Corpus et syntagma confessionum fidei quae in diversis regnis

et nationibus ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae etc. Es ist gedruckt zu Genf bei den berühmten Buchdruckern Pierre und Jean Chouet 1612, 2 voll. 4. Es ist in drei Abtheilungen getheilt. Die erste enthält die Confessio Helvetica posterior und die beiden Baseler Confessionen, von denen die erste auch Mülhusana, die zweite Helvetica prior genannt wird, die Confessio Gallica, Anglica, Scoticana, Belgica, Polonica, endlich die Confessio Argentinensis oder Tetrapolitana. Der zweite Theil enthält die Augsburger, Sächsische oder Meißner und Würtembergische Confession, dann die Confession des Churfürsten von der Pfalz und die Böhmische, dann die Polnischen und Lithauischen. Endlich der dritte Theil stellt den consensus der katholischen Väter mit dem Inhalte der angeführten Bekenntnisse dar. — Die Verfasser der Harmonie, welche auch theilweise öffentliche Anerkennung erlangte, waren bedeutende reformirte Theologen, unter ihnen Beza und Dalläus, der Verfasser des Corpus et syntagma Caspar Laurentius. Letzteres erlebte auch eine zweite Auflage im Jahre 1654. Dieselbe ist vermehrt namentlich durch die Beschlüsse der Dortrechter Synode und durch die lateinische Confession des Constantinopolitanischen Patriarchen Cyrillus Lucaris.

Von neueren Sammlungen reformirter Bekenntnißschriften ist zunächst zu nennen die: Sylloge confessionum sub tempus reformandae ecclesiae editarum Oxoniae 1804. edit. altera 1827. Die erste Ausgabe enthält die professio fidei Tridentina, die confessio Helvetica mit den beiden Basileenses, die Augustana variata vom Jahre 40, die Saxonica und die Belgica, hinzugefügt sind der Catechismus Heidelbergensis und die canones synodi Dortrechtanae. Die zweite Ausgabe hingegen hat die Confessio Augustana invariata nach der Tittmannschen Ausgabe aufgenommen.

Ferner

Jo. Christ. Guil. Augusti: Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, Elberfeldi 1827 in 8. Das Buch ist in zwei Theile getheilt, von denen der erste drei helvetische Confessionen, die Gallische Confession, die 39 englischen Artikel, die Schottische, die Belgische Confession, die Dortrechter Canones, die Confessio Hungarica oder Czengerina und die polnischen Confessionen enthält, der zweite enthält die Confessio

Bohemica, Tetrapolitana und Marchica, das colloquium Lipsiacum, die declaratio Thoruniensis, die formula consensus Helvetica, endlich den Genfer und den Heidelberger Katechismus. Dazu kömmt eine literar-historische Abhandlung über die Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, sowie Sach- und Wortregister. Auch hier aber fehlen noch einige wichtige Confessionen wie des Zwingli 67 Articuli sive Conclusiones, seine fidei ratio ad Carolum imperatorem, seine expositio christ. fidei ad Franciscum regem Galliae, die theses Bernenses, der consensus Tigurinus und Genevensis. Dazu ist die Ausgabe unkritisch und wimmelt von Druckfehlern.

Zu erwähnen ist ferner:

Confessions de foi des églises réformées de France et de Suisse suivies des 39 articles de l'église angl. et d'un fragment de la confession d'Augsb. Montpellier 1826. 8. Doch enthält diese Sammlung nur die Conf. Gall. Helv. II und die 39 Artikel.

Außerdem besitzen wir noch einige deutsche Sammlungen reformirter Bekenntnißschriften. Die eine ohne Namen des Autors in zwei Bd. zu Neustadt a. d. Orla 1830 zur Feier der Übergabe der Augsburgischen Confession erschienen unter dem Titel: Die symbolischen Bücher der evangelisch-reformirten Kirche. Zum ersten Male aus dem Lateinischen vollständig übersetzt und mit historischen Einleitungen und Anmerkungen begleitet. Für alle Freunde der Union und für Alle, die über Entstehung, Inhalt und Zweck der Bekenntnißschriften sich zu belehren wünschen. Der erste Band enthält die Helvetischen Confessionen nebst dem Genfer Katechismus, die Belgische Confession und die Dortrechter Canones, endlich die confessio Tetrapolitana und die Märkische, das Leipziger Colloquium und den Heidelberger Katechismus. Dazu kommen zwei Anhänge, der eine enthält die drei ökumenischen Symbole, der andere das Glaubensbekenntniß, welches in neuerer Zeit die Mühlhauser und Lehninger Kirche aufgestellt. Der zweite Band enthält: die Böhmische und Ungarische Confession, den Sendomirschen Vergleich, die Acten der Thorner Synode, die Thorner Declaration, die Gallikanische Confession, die 39 englischen Artikel, die erste und zweite Schottische Confession. Die Anhänge bieten: Zwinglis Glaubensrechenschaft (fidei ratio), die Helvetische Eintrachtsformel (formula

consensus Helvetica), die Augsburger Confession und die Tridentinische Glaubensprofession. Der Herausgeber dieser Sammlung soll Beck gewesen sein.

Schon vor dieser deutschen Übersetzung und Sammlung reformirter Bekenntnißschriften hat Joh. Jac. Meß den Plan zu einem ähnlichen Unternehmen gefaßt. Derselbe hatte schon 1828 die Helvetischen Confessionen deutsch unter dem Titel edirt: Sammlung symbolischer Bücher der reformirten Kirche für Presbyterien, Schullehrer, Confirmanden und Alle, welche eine Union auf dem Grunde der heilsamen Lehre und in der Einheit der alten, wahren Kirche Christi wünschen. Erster Theil. Neuwied 1828 in 8. Der zweite Theil, auch unter dem Titel: Die Confessionen der evangelisch-reformirten Kirche in Deutschland folgte im Jahre 1830. Er enthält außer der verdeutschten confessio Tetrapolitana, den Heidelberger Katechismus, die Märkische Confession, das Leipziger Colloquium, die Thorner Declaration und die Augsburger Confession. Außerdem ist anzuführen: Bodemann, Sammlung der wichtigsten Bekenntnißschriften der evangelisch-reformirten Kirche, mit geschichtlichen Einleitungen und Anmerkungen. Hannover 1844.

Da nun aber keine der bisher genannten Sammlungen vollständig, überdies die deutschen Ausgaben für ein gelehrtes Quellenstudium nicht genügen, das Corpus et syntagma selten, die Augustische Ausgabe aber unkritisch und fehlerhaft ist, so war allerdings noch eine, allen zugängliche, vollständige und correkte Sammlung der reformirten Bekenntnißschriften im respektive deutschen und lateinischen Urtexte nach den besten Quellen ein entschiedenes Bedürfniß. Dieses Bedürfniß zu befriedigen projektirte nun Moritz Rödiger in Halle. Er wollte dabei im ersten Theile den Fortschritt des reformirten Bekenntnisses darstellen. Darum sollten die von Zwingli selbst oder in seinem Geiste verfaßten Bekenntnißschriften die Reihe eröffnen, nämlich Zwinglis 67 Artikel vom Jahre 1523, die 10 Berner Thesen vom Jahre 1528, Zwinglis fidei ratio vom J. 1530, desselben expositio Christianae fidei vom Jahre 1531, endlich die erste Baseler Confession vom Jahre 1534. Daran sollte sich die Bekenntnißschrift schließen, welche dem Bucerschen Synkretismus ihren Ursprung verdankte, d. i. die erste Helvetische oder zweite Baseler Confession vom Jahre 1536, dann sollten die von Calvin selbst oder unter dem Einflusse seiner Principien

verfaßten Symbole folgen, nämlich der Catechismus Calvini oder Genevensis vom Jahre 1545, der Consensus Tigurinus vom Jahre 1549, der Consensus Genevensis vom Jahre 1551, die Confessio Gallicana vom Jahre 1559, die confessio Scoticana vom Jahre 1560 mit Hinzufügung der zweiten Schottischen Confession vom Jahre 1581 und die Confessio Belgica vom Jahre 1561. Den Schluß dieses ersten Theiles sollten diejenigen Schriften bilden, welche auf Veranlassung der Einführung der reformirten Confession in der Pfalz entstanden, nämlich der Pfälzer oder Heidelberger Katechismus vom Jahre 1563 und die zweite Helvetische Confession vom Jahre 1566. Den zweiten Theil sollten die reformirten Bekenntnisse zweiten Ranges bilden, nämlich die Confessio Hungarica Czengerina vom Jahre 1570, der Consensus Sendomiriensis vom Jahre 1570, die Confessio Anglicana oder die 39 Artikel mit Hinzufügung der 42 Artikel Eduards VI. vom Jahre 1562, die Confessiones Anhaltinae vom Jahre 1581 und 1589, die Confessio Sigismundi oder Marchica prima vom Jahre 1613, die Canones Dordraceni vom Jahre 1619, das Colloquium Lipsiacum oder Marchica secunda vom Jahre 1631, die Declaratio Thoruniensis oder Marchica tertia vom Jahre 1645, die Confessio Westmonasteriensis oder Puritana vom Jahre 1647 und die Formula consensus Helvetica vom Jahre 1675. Als Anhang sollten diesem zweiten Theile beigegeben werden die Confessio Tetrapolitana vom Jahre 1530 und die Confessio Bohemica vom Jahre 1532. Der Text sollte der editio princeps oder derjenigen Ausgabe entnommen werden, welche die meiste Autorität erlangt hatte, mit Hinzufügung der Verschiedenheit der Lesart nach den besten anderen Ausgaben. Frühzeitiger Tod hinderte Rödiger an der Ausführung dieses löblichen Unternehmens. Den Plan nahm der Freund des Verstorbenen, Aug. Niemeyer auf, und so erschien Lipsiae 1840 die Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Edit. Dr. H. A. Niemeyer, welche die reformirten Confessionen in der angegebenen Ordnung enthält. Die 88 Seiten starke Praefatio giebt nebst einem Überblicke über die Leistungen der bisherigen Sammlungen, der Charakteristik des Rödigerschen Planes, Rechenschaft von dem Ursprunge der einzelnen Confessionen, ihren Ausgaben und den Grundsätzen, die Niemeyer bei

ihrem Abdrucke befolgt. Es ist dies die vollständigste, planmäßigste und correkteste Sammlung reformirter Bekenntnißschriften, die wir besitzen, und wir werden von den einzelnen Symbolen nach der Reihenfolge dieser Edition handeln. In der Vorrede beklagt Niemeyer, daß er nur trotz aller Nachfragen keines Exemplars der Westminster oder Puritanischen Confession habe habhaft werden können. Doch fand sie sich bald darauf in der Berliner Bibliothek und er edirte deshalb noch im Jahre 1840: Collectionis confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum appendix, quo continentur Puritanorum libri symbolici, bestehend aus der Confessio fidei, dem Catechismus major und Catechismus minor der Puritaner. Die einzelnen Symbole sind natürlich zum Theil sehr oft edirt worden.

1. Articuli sive conclusiones LXVII. H. Zwinglii a. 1523.

Als Zwingli schon längere Zeit, besonders seit dem Jahre 1519 im Gegensatze zum Ablaßkrämer Bernhardin Samson seine neue Lehre verkündigt hatte, schien es ihm zweckdienlich, zur Befestigung derselben eine öffentliche Disputation zwischen Katholiken und den Seinigen zu veranstalten. Deshalb lud auf seinen Antrag der Rath zu Zürich durch eine öffentliche Bekanntmachung die Geistlichkeit des Cantons, sowie den Bischof von Constanz und seine Abgeordneten zu derselben ein. Damit nun die Gegner sich nicht beklagen könnten, daß der Gegenstand der Disputation vor ihnen geheim gehalten worden sei, gab Zwingli 67 Sätze heraus, welche ein kurzes Resumé dessen enthielten, was er schon seit Jahren mündlich und schriftlich gegen die katholische Lehre verkündigt hatte. Die Disputation wurde am 29. Januar des Jahres 1523 zu Zürich vor 600 Personen zwischen Zwingli und papistischen Gegnern, besonders dem bischöflichen Vicar Joh. Faber von Costnitz gehalten. Der Erfolg der Disputation war, daß viele für die neue Lehre gewonnen wurden und der Züricher Rath von da ab öffentlich viele Dogmen und Institute des Katholicismus abrogirte. Diese 67 Artikel Zwinglis haben zwar später keine eigentliche symbolische Autorität erlangt, sie sind aber als die erste öffentliche Parole der Schweizerischen Reformation, welche schon die Hauptprincipien derselben ausspricht, von Wichtigkeit und eröffnen mit Recht die Mittheilung der

reformirten Bekenntnißschriften. Sie sind von Zwingli ursprünglich deutsch gestellt, dann von Leo Judä, dem treuen Mitarbeiter Zwinglis, ins Lateinische übersetzt. Niemeyer hat sie in beiden Formen in seine Sammlung aufgenommen.

2. Theses Bernenses vom Jahre 1528.

Auch die Stadt Bern kündigte am 17. November 1527 eine öffentliche Disputation an. Die Katholiken suchten sie auf alle Weise zu hintertreiben. Selbst Carl V. forderte die Berner brieflich auf, sie auf eine andere Zeit zu verschieben. Doch vergeblich. Der Berner Rath blieb bei seinem Vorsatze. Franz Kolbe und Berchtold Haller sendeten zehn deutsch verfaßte Thesen nach Zürich, wo Zwingli sie drucken ließ. Die Disputation fand vom 7. bis 26. Januar 1528 vor einer großen Menschenmenge statt. Die Disputanten auf reformirter Seite waren Zwingli, Oecolampad, Bucer, Capito, Haller, Kolbe. Die Berner Thesen wurden von Zwingli ins Lateinische übersetzt. Niemeyer hat sie in beiden Sprachen in seine Sammlung aufgenommen.

3. Zwinglii fidei ratio vom Jahre 1530.

Auch Zwingli übersandte im Jahre 1530 dem Kaiser Carl V. ein lateinisches Glaubensbekenntniß in 12 Artikeln nach dem Reichstage zu Augsburg, doch, wie er selbst im Eingange sagt, citra gentis suae praejudicium. Dasselbe ist wichtig als eine vollständige Entwickelung seiner eigenthümlichen, zum Theil sogar ganz singulären Ansichten. Öffentliche symbolische Geltung hat es aber in der reformirten Kirche nicht erlangt.

Von Niemeyer übergangen ist die Confessio Tetrapolitana (auch Argentinensis oder Suevica), welche bekanntlich für die vier oberdeutschen Städte Straßburg, Costnitz, Memmingen und Lindau in 23 Artikeln gestellt, 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg dem Kaiser dargeboten wurde. Obgleich ohne Zweifel von den vermittelnden Bucer und Capito herrührend und mit dem Lutherthum Vermittelung suchend, konnte sie sich doch natürlich Luthers Beifall nicht erwerben. Da sie aber so wenig den damals noch entschieden zwinglischen reformirten Lehrtypus mit Bestimmtheit ausdrückte, so hat sie von vorneherein unter der Parthei kein symbolisches Ansehen erlangen können.

Jene vier Städte selbst aber unterzeichneten schon 1532 die Augsburg. Conf. Der Kaiser ließ die Tetrapolitana zu Augsburg nicht verlesen, jedoch einige Zeit nachher widerlegen.

4. Zwinglii fidei expositio vom Jahre 1531.

Die Feindschaft zwischen den katholischen und reformirten Cantonen der Schweiz nahm von Tage zu Tage mehr zu. Die Gesandten des Königs Franz I. von Frankreich suchten im Jahre 1530 zu Zürich den Frieden zu vermitteln. Da sich ihr König gegen die reformirte Kirche milde gestimmt erzeigte, so übersandte ihm Zwingli seine fidei expositio, um ihn vollends für seine Parthei zu gewinnen. Sie war nicht lange vor seinem Tode geschrieben, ward von ihm in 11 Artikel gestellt und dem Könige handschriftlich übersandt. Erst nach fünf Jahren, im Jahre 1536 ward sie von Bullinger durch den Druck veröffentlicht unter dem Titel: Christianae fidei ab H. Zwinglio praedicatae brevis et clara expositio ab ipso Zwinglio pauco ante mortem ejus ad regem christianum scripta. Der Inhalt ist dem der fidei ratio sehr analog. Diese Schrift erlangte mehr öffentliches Ansehen als die vorige, aber doch keine eigentliche symbolische Autorität. Sie ist auch als Zwinglis Schwanengesang, wie Bullinger sie nennt, besonders wichtig.

5. Basileensis prior confessio vom Jahre 1534.

Die Lehre Zwinglis hatte in der Schweiz, außer im Canton Zürich, besonders in Basel und der benachbarten Stadt Mühlhausen, einer Bundesgenossin der Cantone, Eingang gefunden. Im Jahre 1532 ward hierauf nach dem Entwurfe des Oecolampadius von den Geistlichen zu Basel, besonders dem Oswald Myconius eine Confession in 12 Artikeln abgefaßt, welche die Stadt Basel und bald auch Mühlhausen annahmen. Diese Confessio Basileensis et Mülhusana ward im Jahre 1534 in deutscher Sprache zuerst publicirt, dann auch ins Lateinische übersetzt und später im Jahre 1561 noch einmal revidirt. Ihre Autorität hielt sich aber in den Grenzen der genannten Städte. Niemeyer hat sie deutsch und lateinisch edirt.

6. Helvetica prior oder Basileensis posterior confessio fidei vom Jahre 1536.

Es ist aus der Reformationsgeschichte bekannt, mit welchem unermüdlichen Eifer Bucer in Straßburg eine Vereinigung des Schweizer reformirten Lehrbegriffes mit dem lutherischen und eine Vermittelung zwischen den Partheien selbst erstrebte. Deshalb brachte er es wirklich im Jahre 1535 dahin, daß sich die angesehensten reformirten Theologen der Schweiz in Aarau versammelten, um über diese Vereinigung Rath zu pflegen. Die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses ward als nothwendige Basis einer zu erhoffenden Eintracht erkannt. Deshalb versammelten sich im Jahre 1536 zu Basel Abgeordnete von Zürich, Bern, Basel, Schafhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel. Diese ertheilten dreien der bedeutendsten Theologen, dem Heinrich Bullinger zu Zürich, dem Oswald Myconius und dem Simon Grynäus zu Bern den Auftrag, ein solches Bekenntniß abzufassen. Später traten noch Leo Judä von Zürich und Caspar Großmann oder Megander von Bern hinzu. Als diese schon einen großen Theil der Arbeit vollendet hatten, trafen auch als Gesandte der Straßburger Kirche Bucer und Capito ein, welche Anfangs gegen den Willen der Züricher zu den Berathungen zugelassen wurden. Diese suchten nun auch nicht ohne Erfolg eine der lutherischen möglichst annähernde Fassung des Artikels vom heil. Abendmahle zu erreichen. Zwar blieb die zwinglische Lehre im Grunde wesentlich unverändert, doch ward sie verdeckter und mit vieler Behutsamkeit vorgetragen. Dieses Bekenntniß, aus 27 Artikeln bestehend, wurde, wie Guerike und Andere angeben, im Mai, nach Niemeyers u. A. richtigerer Bestimmung schon am 26. März des Jahres 1536 von jenen sieben genannten Cantonen und Städten, dann aber auch von allen übrigen reformirten Cantonen der Schweiz angenommen. So hat es denn also von allen bisher genannten Confessionen eine eigentliche, oder wenigstens allgemeine, über eine ganze Landeskirche sich verbreitende symbolische Autorität erlangt. Im Jahre 1537 ward es auch den Würtembergern und den zu Schmalkalden versammlten lutherischen Theologen zugeschickt, ohne doch natürlich eine wirkliche Vereinigung erwirken zu können. Es ward die Baseler Confessio vom Orte ihrer Abfassung, die Helvetische von

der Zustimmung der helvetischen Cantone genannt. Sie war ursprünglich lateinisch abgefaßt, ward dann sogleich von Leo Judä ins Deutsche übersetzt und erschien schon im Jahre 1536 lateinisch und deutsch im Drucke. Niemeyer hat sie in beiden Formen in seine Sammlung aufgenommen.

Guerike führt hier noch, ehe er zu den calvinisch influirten Bekenntnißschriften übergeht als noch die nackte Zwinglische Abendmahlslehre enthaltend an, wiewohl das Bekenntniß nicht zu sonderlichem Ansehen gelangt ist, das von Niemeyer übergangene: „Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. christl. Kirche glauben und lehren, insonderlich von dem Nachtmahl unseres Herrn u. s. w." in 12 Abschnitten, welches zu Zürich im Jahre 1545 erschienen ist.

7. Catechismus Genevensis 1545.

Schon im Jahre 1536 hatte Johann Calvin einen Catechismus in französischer Sprache für die Genfer Kirche verfaßt, der im Jahre 38 auch in lateinischer Übersetzung erschien. Er umfaßte kurz die wichtigsten Glaubenslehren und war nicht in die Form von Frage und Antwort gebracht. Später mißfiel dem Calvin selbst seine in diesem Catechismus befolgte Methode und er schrieb im Jahre 1541 in französischer Sprache einen sehr vermehrten in Fragen eingetheilten Catechismus, den er dann im Jahre 1545 auch ins Lateinische übersetzte. Er enthält 5 Hauptstücke: 1. de fide, 2. de lege, 3. de oratione, 4. de verbo Dei, 5. de Sacramentis. Dann einen langen Appendix, aus folgenden Stücken bestehend: a) precationes aliquot piae, b) precum ecclesiasticarum formula, c) formula sacramentorum administrandorum, d) formula et ratio celebrandi matrimonii, e) de visitandis aegrotis. Außer in Genf und der reformirten Schweiz überhaupt ward er auch und zwar vorzüglich in Frankreich angenommen. Deutsch ist er erschienen Heidelberg 1563. 8. Niemeyer hat ihn lateinisch in seine Sammlung aufgenommen. Er zeichnet sich durch Scharfsinn, Klarheit und Präcision aus, ermangelt aber der lutherischen Popularität und kräftigen Glaubensfrische. Die eigenthümlichen Calvinischen Lehren treten schon sämmtlich in ihm hervor. Auffallend ist die Stellung des Gesetzes nach dem Glauben.

Zu erwähnen ist hier noch der von Niemeyer übergangene nur in Zürich und andern Kantonen der Schweiz zu Ansehen gelangte Catechismus Tigurinus, zusammengesetzt aus den Catechismen des Leo Judae und Heinr. Bullinger und 1609 in seine jetzige Form gebracht.

Es folgen jetzt zwei der wichtigsten von Calvin verfaßten Bekenntnißschriften, der Consensus Tigurinus und der Consensus Genevensis, ersterer ausschließlich der Entwickelung der Calvinschen Abendmahlslehre, letzterer ausschließlich der Entwickelung der Calvinschen Prädestinationslehre bestimmt. Also

8. Consensus Tigurinus oder Consensio mutua in re sacramentaria Ministrorum Tigur. ecclesiae et J. Calvini vom Jahre 1549.

Der Berner Rath hatte im Jahre 1549 eine Versammlung der deutsch und französisch reformirten Pastoren berufen, um mit ihnen über das Heil der Kirche zu berathschlagen. Calvin, der eine größere Einheit der Lehre in der reformirten Kirche zu bewirken beabsichtigte, schickte unaufgefordert einen Brief dorthin, enthaltend 20 Artikel über die Sakramente, damit die Berner die Lehre der Genfer Kirche über diesen Punkt kennen lernen sollten. Niemeyer hat dieselben Praef. p. XLI bis XLIII abdrucken lassen. Sie enthalten die Grundzüge des Consensus Tigurinus. Zu derselben Zeit unterhandelte auch Calvin brieflich mit H. Bullinger, dem damaligen Vorstand der Züricher Kirche, um eine Übereinstimmung in der Lehre zwischen der Genfer und Züricher Kirche herzustellen. Als Bullinger sich geneigt zeigte, reiste Calvin mit seinem Freunde Farel nach Zürich und hielt dort vor dem Rathe mit den ersten Theologen ein Colloquium über die Sakramente. Alle vereinigten sich bald über die besprochenen Artikel, welche Bullinger auch den übrigen schweizerischen Reformirten mittheilte, die gleichfalls beitraten. Nur Bern verweigerte die Unterschrift der Artikel, weil es keine neue Confession für nöthig erachtete. Dieser Consensus Tigurinus bestehend aus 26 Artikeln, welche blos das Abendmahl betreffen und das eigentliche Verhältniß der calvinschen zur zwinglischen Abend-

mahlslehre constatiren, bezeichnet den officiellen Übertritt der reformirten Schweiz von der zwinglischen zur calvinschen Abendmahlslehre. Er besteht außer einigen Briefen Calvins an die Züricher und an andere schweizerische Pastoren und deren Antwortschreiben, aus zwei Theilen, erstens confessionis capita, kurz die 26 Artikel aufstellend, und dann die längere confessionis capitum expositio.

9. Consensus Genevensis vom Jahre 1551.

Der vollständige Titel lautet: De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, it. de providentia qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a J. Calvino expositus. Ein Mönch hatte in Genf Verwirrung erregt durch Verbreitung semipelagianischer Lehren. Calvin, auf das andere Extrem tretend, vertheidigte gegen ihn die strenge Prädestination. Der Mönch ward ins Gefängniß gelegt, aus der Stadt getrieben und mit körperlicher Züchtigung bedroht, wenn er sich wieder im Territorium der Stadt erblicken ließe. Indeß trat in Genf das Ministerium zusammen, sprach gemeinsam die Prädestinationslehre aus und billigte die in diesem Sinne von Calvin verfaßte Schrift. Schon Zwingli hatte diese Lehre, aber nicht so consequent und sie nicht so zum Centrum des ganzen Systems erhoben. Der sehr ausführliche Consensus Genevensis bekämpft mit exegetischen und dialektischen Argumenten die entgegenstehende Lehre. Calvin geht hier nicht direkt über Augustin hinaus, auf den er sich in der ganzen Schrift fortwährend beruft, doch spricht er im Anhange de providentia gegen Augustin ausdrücklich aus, daß absolut kein Unterschied zwischen praescientia und praedestinatio Dei zu statuiren sei, woraus also allerdings die Prädestination des Falles Adams oder der später s. g. Supralapsarianismus folgt. Der Consensus Genevensis erschien lateinisch 1552 im Druck, noch in demselben Jahr auch in französischer Sprache. Niemeyer hat ihn nur in ersterer in seine Sammlung aufgenommen. Im Jahre 1554 ward dann der Consensus Genevensis auch nach einer Zusammenkunft zu Zürich von den übrigen reformirten schweizerischen Theologen angenommen. Anfänglicher Widerspruch Einzelner wie z. B. Heinrich Bullingers in Zürich verstummte später. So hatte denn Calvin durch den Genevensis Con-

sensus dasselbe für seine Prädestinationslehre erreicht, was durch den Consensus Tigurinus für seine Abendmahlslehre, die Übereinstimmung der reformirten Schweiz in diesen Lehren. Dies Faktum der Zustimmung ward übrigens von Winer und Niemeyer bezweifelt.

10. Confessio fidei Gallicana vom Jahre 1559.

Auch in Frankreich fand die reformirte Lehre weite Verbreitung und behauptete sich trotz der harten und blutigen Verfolgungen unter Heinrich II., Sohn Franz I. Die Reformirten wagten es sogar im Todesjahre Heinrichs 1559 den Pariser Prediger Antoine de Chandieu zu beauftragen, eine Synode zusammenzuberufen, um die reformirten Kirchen Galliens zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnisse zu vereinigen. Es kamen im Jahre 1559 die Gesandten fast aller gallischen reformirten Kirchen zu Paris zusammen und setzten ein Glaubensbekenntniß auf, die Conf. Gallicana, um es dem nunmehrigen König Franz II. zu übergeben. Dies geschah im Jahre 1560. Dieselbe Confession ward im Jahre 1561 nochmals dem Könige Carl IX. durch Theodor Beza überreicht. Auf einer Synode zu Rochelle ward sie sogar von Heinrich IV. feierlich bestätigt. Auch außerhalb Frankreichs, namentlich in den französischen (wallonischen) Gemeinden der Niederlande fand sie Beifall und Zustimmung. Sie huldigt entschieden dem Calvinischen Lehrbegriff, weshalb Winer und Guerike es nicht für unwahrscheinlich hielten, daß sie Calvin selbst verfaßt haben möchte. Auch findet sich bis auf den heutigen Tag eine Urschrift des französischen Textes in dem Stadtarchive zu Genf. Indeß mangelt es dieser Hypothese an hinreichenden historischen Argumenten und die große Übereinstimmung der Confession mit der Calvinschen Lehre erklärt sich, wie Niemeyer mit Recht bemerkt, auch anderweitig genügend. Denn Chandieu, durch den jene erste Pariser Synode in Frankreich veranstaltet ward und der in damaliger Zeit großes Ansehen in diesem Lande besaß, hatte zu Genf Theologie studirt und dort mit Calvin in sehr freundschaftlichem Verkehr gestanden. Sie ist ursprünglich französisch verfaßt, dann aber auch ins Lateinische und Deutsche übersetzt. Niemeyer hat sie in französischer und lateinischer Sprache in seine Sammlung aufgenommen.

Davon verschieden und keineswegs eine bloße Übersetzung der

Conf. Gallicana ist übrigens die Schrift, welche den Titel führt: Confession und kurze Bekenntniß des Glaubens der reformirten Kirchen in Frankreich. Heidelberg 1566 in 8. Sie war bestimmt, dem Kaiser Maximilian II. und den Ständen des deutschen Reichs im Jahre 1564 auf dem Wahltage in Frankfurt übergeben zu werden, konnte aber wegen des Krieges nicht dahin gebracht werden. In der Lehre vom Abendmahl ist sie besonders ausführlich. Sie findet sich lateinisch (aus dem franz. Original) in Calvini Opp. Tom. VIII der holländ. Ausgabe und in den tractatus theol. omnes p. 107 sqs. mit der Jahreszahl 1562.

11. u. 12. Confessiones Scoticanae prior vom Jahre 1560, et posterior vom Jahre 1581.

In derselben Nationalversammlung zu Edinburg, in welcher die Schotten im Jahre 1560 das Pabstthum abschafften, ward der Beschluß gefaßt, daß die Prediger des Evangeliums ein Glaubensbekenntniß abfassen sollten. Dies Geschäft vollzogen sie in 4 Tagen. Den Hauptantheil daran hat der schottische Reformator Johannes Knox, ein Schüler Calvins. Die Confession neigt sich merklich zu Calvins Dogma hin, doch mehr in der Abendmahls- als in der Prädestinationslehre. Sie ward zuerst in schottischer Sprache geschrieben und so im Jahre 1568 durch den Druck veröffentlicht. Sie umfaßt 25 Artikel, ward rechtskräftig in Schottland eingeführt, bald auch ins Lateinische übersetzt und in dieser Sprache von Niemeyer in seine Sammlung aufgenommen.

Eine Bestätigung erlangte diese Confession durch das s. g. negative Bekenntniß vom Jahre 1581. Dasselbe ist ganz gegen den Katholicismus gerichtet und in den heftigsten Ausdrücken abgefaßt. Die Decreta Conc. Tridentini werden darin erronea et sanguinolenta genannt und verworfen cum omnibus subscriptoribus et approbatoribus crudelis et sanguinei illius foederis conjurati contra Dei ecclesiam.

Von beiden Confessionen verschieden ist noch die 1643 auf einem Convent entworfene s. g. Westminster Confession, die noch jetzt in Schottland symbolisches Ansehen hat. Wir werden von ihr, der an-

gegebenen Reihenfolge der reformirten Confessionen entsprechend, später handeln.

13. Confessio Belgica vom Jahre 1561.

Die Confessio Belgica in 37 Artikeln war ursprünglich eine Privatschrift des um die reinere Lehre in Belgien wohlverdienten Guido von Bres, der sie 1561 unter Berathung mit einigen Gleichgesinnten ganz der Calvinschen Lehre gemäß und diese gegen die früher in den Niederlanden vorherrschende lutherische hervorhebend in französischer (wallonischer) Sprache verfaßt hatte. So wurde sie 1562 gedruckt. Bald erschien sie auch holländisch und erlangte noch im 16. Jahrhundert allgemeine Billigung der niederländischen Gemeinden, selbst Unterschrift mehrerer Fürsten. Auf der Dortrechter Synode wurde sie (nach einer Revision des Textes) öffentlich bestätigt. Seit der Dortrechter Synode steht der Text ziemlich fest. Die vollständigste lateinische Ausgabe (mit polem. Anmerk.) ist von Festus Hommius, Leiden 1618. 4. Diese hat Niemeyer mit wenigen Veränderungen abdrucken lassen.

14. Catechesis Palatina s. Heidelbergensis vom Jahre 1563.

Schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Churfürsten Friedrich II. dem Weisen (1544—1556) und Otto Heinrich dem Großmüthigen (1556—1559) hatte sich die Pfalz zur lutherischen Kirche bekannt. Churfürst Friedrich III. aber führte 1560 die schweizerische Reformation in Lehre und Cultus in seinem Lande ein. Zwar lenkte sein Nachfolger Ludwig VI., ein Zeitgenosse und Beförderer der Concordienformel, seit 1576 zur lutherischen Kirche zurück, nach deren Grundsätzen er das Kirchenwesen von neuem ordnete. Indeß sein Nachfolger, der Administrator Johann Casimir, führte zum zweiten Male die reformirte Confession und zwar durch die gewaltsamsten Maßregeln in der Pfalz wieder ein und seitdem blieb sie daselbst die herrschende Confession. Schon Friedrich III. nun hatte den beiden Heidelberger Theologen Kaspar Olevianus, einem Schüler Calvins, und Zacharias Ursinus, einem Schüler und Freunde Melanchthons, aufgetragen, einen neuen Catechismus im Sinne des reformirten Lehrbegriffes zu verfassen. Derselbe wurde im Jahre 1562 von beiden unter besonderem

Antheile des Ursinus verfaßt, noch in demselben Jahre den Superintendenten und Predigern auf einer Heidelberger Synode zur Annahme vorgelegt, im Jahre 1563 im Namen des Churfürsten herausgegeben, in Kirchen und Schulen eingeführt und später auch von der Dortrechter Synode bestätigt. Noch im Jahre 1563 erschien er auch in der lateinischen Übersetzung, welche Josua Lagus und Lamb. Ludolph Pithopoeus angefertigt, wurde später in viele andere Sprachen: ins Polnische, Ungarische, Arabische, Französische, Englische, Italienische, Spanische, Böhmische, ja sogar ins Griechische und Hebräische übersetzt. Auch ist er in vielen Formen commentirt worden, besonders weil über die Fragen desselben in dem Sonntag-Nachmittagsgottesdienst gepredigt werden sollte, weshalb auch seine 129 Fragen auf die 52 Sonntage des Jahres vertheilt sind. In manchen Ausgaben wurde übrigens die dadurch besonders berühmt gewordene 80. Frage aus unevangelischer Menschengefälligkeit weggelassen. Er ist natürlich sehr oft besonders in deutscher Sprache gedruckt worden. Er besteht aus drei Hauptstücken: vom Elend des Menschen, von der Erlösung, von der Dankbarkeit für dieselbe. In der Abendmahlslehre ist er entschieden calvinisch, zum Theil sogar zwinglisch in seinen Ausdrücken; hingegen ist das calvinische Prädestinationsdogma nicht deutlich ausgesprochen und auch die reformirte Lehre von der Person Christi ist nur angedeutet. Dieser Heidelberger Catechismus läßt sich trotz der angedeuteten Mängel als die schönste Blüthe der reformirten Bekenntnißschriften bezeichnen, weshalb er auch bei anderen Confessionen die geachtetste ist und neben der 2. helvetischen Confession das allgemeinste Symbol der reformirten Kirche selbst. Auch Guerike rühmt an ihm Lehrweisheit, Wärme und Geschicklichkeit der Abfassung. Eine ausführliche Geschichte desselben bietet H. Sim. v. Alpen Geschichte und Literatur des Heidelb. Catech. Frankfurt a. M. 1810. 8. Niemeyer hat ihn in deutscher und lateinischer Sprache in seine Sammlung aufgenommen.

15. Confessio Helvetica posterior vom Jahre 1566.

Die nächste Veranlassung zur Abfassung dieser Confession war ein zu Augsburg bevorstehender Reichstag, wo die Reformirten und namentlich Friedrich III. Churfürst von der Pfalz fürchteten, von dem Frieden, der daselbst zwischen Katholiken und Protestanten befestigt werden sollte,

ausgeschlossen zu werden. Deshalb schrieb Friedrich, der oberste Protektor der reformirten Kirche, im Jahre 1565 an Heinr. Bullinger zu Zürich und bat ihn, sobald als möglich eine Glaubensconfession zu übersenden, durch welche die Angriffe der Lutheraner auf dem Reichstage zurückgewiesen werden könnten. Bullinger übersandte eine schon im Jahre 1552 von ihm aufgesetzte Schrift, welche den ganzen Beifall des Churfürsten erhielt. Die Züricher bedenkend, ein wie großer Vortheil der reformirten Kirche daraus erwachsen könnte, wenn die von ihnen und vom Churfürsten gebilligte Confession auch von andern reformirten Kirchen angenommen würde, schickten sie nach Bern, Genf und dann auch nach Schaffhausen, Basel, Mülhausen. Endlich traten alle Schweizer reformirten Kirchen, mit Ausnahme der Baseler, die sich bei der früheren Confession beruhigen wollte, bei. Dann wurde auch die reformirte Kirche in Polen, Ungarn, Schottland und selbst Frankreich gewonnen, so daß die zweite Helvetische Confession ein Hauptbekenntniß der reformirten Kirche geworden ist. Sie besteht aus 30 Capiteln und erschien zuerst in lateinischem Original, in welchem sie Niemeyer recipirt hat, zugleich auch in einer von Bullinger selbst auf Ansuchen des Churfürsten veranstalteten deutschen Übersetzung zu Zürich im Jahre 1566 und dann öfter. Noch in demselben Jahre ward sie auch französisch von Th. Beza zu Genf edirt. Später erschien sie auch in anderen Sprachen. Der Hauptzweck dieser Confession war, zu erweisen, daß die reformirte Kirche die wahre katholische und keine Sekte sei. Sie erschien deshalb auch unter dem Titel: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum sincerae religionis christianae. In der Lehre vom Abendmahl und von der Person Christi spricht diese Confession streng die calvinische Lehre im Gegensatze zu der lutherischen aus, auch die calvinische Prädestination wird behauptet, obgleich wahrscheinlich nach den eingegangenen Censuren etwas gemildert.

Im nahen Zusammenhange mit dieser zweiten Helvetischen Confession steht die Confessio fidei Friederici III elect. Palat., auf Befehl Herzogs Johann Casimir 1577 herausgegeben, auch unter dem Titel Confessio Palatina bekannt und die Repetitio Anhaltina, von der wir noch später handeln werden.

16. Confessio Czengerina vom Jahre 1570.

Die Confessio Hungarica oder Czengerina für die Reformirten in Ungarn in 11 Artikeln. Sie wurde von einer Synode der ungarischen Reformirten schon 1557 oder 1558 zu Czenger entworfen, und trägt, in der Lehre vom Abendmahle entschieden calvinisch, einen heftig polemischen Charakter. Die erste gedruckte Ausgabe erschien erst zu Debrezin im Jahre 1570.

17. Consensus Poloniae vom Jahre 1570.

Die Lutheraner in Polen waren der Augsburgischen Confession zugethan, die Reformirten hatten die 2. Helvetische Confession acceptirt, die böhmischen Brüder hatten ihre eigene Confession. Diese Partheien lebten von einander getrennt. Um eine Vereinigung zu erzielen, kamen zunächst die Lutheraner mit den böhmischen Brüdern zu Posen, dann mit den reformirten Theologen zu Vilna zusammen, wo über die zu entwerfende Eintrachtsformel vorbereitend gehandelt ward. Darauf ward in demselben Jahre 1570 eine allgemeine Synode zu Sendomir gehalten, und daselbst eine Vergleichsformel von den anwesenden Lutheranern, Reformirten und böhmischen Brüdern unterschrieben. So ward denn für die Reformirten in Polen der Consensus ecclesiarum reformatarum majoris et minoris Poloniae vom Jahre 1570, sowie die Synodalbeschlüsse der Unionssynode vom Jahre 1570 zu Sendomir, auch der Consensus Sendomiriensis genannt, gültig, welche beide Confessionen die Differenzpunkte der lutherischen und reformirten Kirche zu verdecken suchen, obgleich dennoch, wie leicht erkennbar, nur der reformirte Lehrbegriff zu seinem Rechte gelangt ist. Da die entschiedenen Lutheraner trotz der ziemlich lutherisch klingenden Formeln in der Abendmahlslehre doch der Sache auf den Grund sahen, so konnten dennoch durch diesen Vergleich die Streitigkeiten nicht gehoben und keine dauernde Vereinigung zu Stande gebracht werden.

18. 19. Confessiones Anglicanae vom Jahre 1551 und 1562.

Schon unter König Eduard VI. war 1551 durch den Erzbischof Cranmer und den Bischof Ridley in 42 Artikeln ein fast zwing-

lisches Symbol für die reformirte Kirche Englands entworfen worden. Dieses revidirten die Bischöfe unter der Königin Elisabeth und bildeten daraus 1562 die berühmten 39 Artikel, welche die calvinische Lehre in allen Differenzpunkten von der lutherischen sehr gemäßigt aussprachen. Sie wurden noch 1562 auf einer Synode zu London feierlich angenommen, noch in demselben Jahre und dann öfter mehrmals lateinisch und englisch gedruckt und im Jahre 1571 durch eine Parlamentsakte ein Theil der englischen Grundverfassung. Auch die Methodisten erkennen sie dem größten Theile nach an. Der weltliche König wird darin für das Kirchenhaupt („den obersten Regenten der Kirche") erklärt. Sie sind auch in die englische Liturgie oder das Common Prayer book aufgenommen. Sie sind klar, kraftvoll und präcis abgefaßt. Niemeyer hat sie nebst den in England keine öffentliche Geltung mehr genießenden 42 Artikeln Eduards nur lateinisch abdrucken lassen.

Außerdem ist in der anglikanischen Kirche allgemein recipirt der church catechism, auf Befehl des Königs Eduard VI. (von Joh. Poinet) gefertigt und 1553 zuerst lateinisch und englisch gedruckt, 1572 aber durch Al. Nowel revidirt.

20. Repetitio Anhaltina vom Jahre 1581.

Sie ward nach der Vorrede des Buchdruckers auf dem theologischen Convente zu Cassel im März 1579 aufgesetzt, zuerst 81 gedruckt und als symbolische Schrift der Kirche des Fürstenthums Anhalt angenommen. Sie besteht aus 11 Artikeln, schließt sich in der Abendmahls- und Prädestinationslehre sehr enge an die lutherische Lehre an, bekämpft aber die communicatio idiomatum ausdrücklich, sowie die Ubiquität des Leibes Christi, wunderlich genug sich dafür auf die Autorität Luthers selbst berufend.

21. 22. 23. Confessiones Marchicae vom Jahre 1614, 1631, 1645.

Als der Churfürst Johann Sigismund, Markgraf zu Brandenburg, theils aus Überzeugung, theils aus politischen Gründen von der lutherischen zur reformirten Kirche zu Weihnachten des Jahres 1613

übergetreten war, erließ er ein besonderes hauptsächlich von Mag. Füssel angefertigtes Glaubenssymbol, welches im Jahre 1614 in 16 Artikeln unter dem Titel erschien: „Des hochgeborenen Fürsten Joh. Sigismund u. s. w. Bekenntniß von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Punkten." Die calvinische Prädestinationslehre ist darin nicht ausgesprochen, wohl aber die übrigen reformirten Lehren in calvinischer Fassung, wenn auch in gemäßigten Ausdrücken. Nicht blos bei den brandenburgischen, sondern auch bei den übrigen Reformirten Deutschlands erhielt das Symbol großes Ansehen. Außer der Confessio Sigismundi erhielten aber bei den Reformirten im Brandenburgischen noch symbolische Autorität das Colloquium Lipsiacum vom Jahre 1631 und die Declaratio Thoruniensis vom Jahre 1645, welche deshalb auch wohl unter dem Titel Marchica secunda und Marchica tertia vorkommen. Auf einem zu Leipzig veranstalteten Colloquium zwischen reformirten und lutherischen Theologen legten nämlich die reformirten Theologen Bergius aus Berlin, Crocius und Neuberger aus Cassel den lutherischen ein reformirtes Glaubensbekenntniß vor, welches unter dem Titel des Colloquium Lipsiacum bekannt und dann von Brandenburg acceptirt ward. Die Declaratio Thoruniensis war Resultat der Thorner Unionssynode, nach Auffassung und Concipirung der reformirten Theologen. Die Lutheraner erkannten aber dieselbe niemals an, und verfertigten folgendes Spottdistichon auf die Thorner Synode: Quid synodus? nodus: Patrum chorus integer? aeger: Conventus? ventus: Gloria? stramen. Amen. Beide Confessionen sind übrigens dem Geiste nach der Confessio Marchica nahe verwandt. Es sind auch alle drei öfter verbunden gedruckt erschienen. Niemeyer hat die beiden ersten deutsch, die letzte lateinisch in seine Sammlung aufgenommen.

24. Canones Dordraceni vom Jahre 1619.

Die berühmte Synode zu Dortrecht in Holland ward vom 13. November 1618 bis zum 9. Mai 1619 gegen die die Prädestinationslehre angreifenden Arminianer oder Remonstranten gehalten. Die Synode ward auch von ausländischen zum Theil sehr gemäßigten reformirten Theologen aus fast allen Ländern besucht. Da aber die

strengen holländischen Calvinisten im entschiedenen Übergewicht waren, so stellte die Synode in ihren 154 Sessionen 93 Canones auf, welche im Gegensatze zu den fünf ursprünglichen Artikeln der Arminianer von dem bedingten Rathschlusse Gottes, vom allgemeinen Verdienst Christi, vom freien Willen des Menschen, von der widerstehlichen Gnade und der Verlierbarkeit der Gnade, die strenge Prädestinationslehre entwickelten. Da aber eine bedeutende Anzahl von Infralapsariern zugegen war, so ward die calvinische Consequenz des Supralapsarianismus wenigstens nicht deutlich ausgesprochen. Die Beschlüsse der Dortrechter Synode wurden auch von anderen Kirchen als gültig anerkannt, namentlich von der reformirten Kirche in den Niederlanden, Frankreich, Pfalz, dem größten Theil der Schweiz und den Puritanern in Groß-Britannien. Hingegen wurden sie ausdrücklich von der englisch-bischöflichen Kirche verworfen, von anderen reformirten Kirchen wie unter den deutschen von der brandenburgischen, hessischen und besonders der bremischen wenigstens nicht gebilligt.

Strenge der Lehre der Dortrechter Synode folgend, ist auch die Confessio Presbyterianorum (sive Puritanorum) oder die im Jahre 1643 auf einem Convente entworfene presbyterianische s. g. Westminsterconfession, welche, wie wir gesehen, von Niemeyer als besonderer appendix edirt ist. Sie enthält zugleich einen doppelten kleineren und größeren Katechismus. In Schottland hat sie noch jetzt symbolisches Ansehen.

25. Formula Consensus Helvetica vom Jahre 1675

Der vollständige Titel lautet: Formula consensus ecclesiarum helveticar. reformatar. circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita. Es traten im 17. Jahrhundert manche Abweichungen von dem strengen Calvinismus und den Dortrechter Synodalbeschlüssen auf. Hiergegen nun richtete sich die neue Eintrachtsformel in 26 Artikeln. Sie erklärte sich gegen Mosis Amyrault Lehre von der gratia universalis, gegen Josua de la Place Bestreitung der imputatio peccati Adamitici, anderer falsche Ansichten von der obedientia Christi activa und spricht selbst gegen die Ansichten des Ludw. Capellus zu Saumur die Göttlichkeit und Inspiration des hebräischen Punktationssystemes aus. Sie ward 1674

von Joh. Heinr. Heidegger, Prof. zu Zürich, in allgemeiner Übereinstimmung mit Franz Turretin zu Genf und Luc. Gernler zu Basel, sowie der weltlichen Obrigkeit entworfen und erschien 1675 deutsch und lateinisch zu Zürich. Sie ward von Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, Glarus, Appenzell, St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neufchatel, später auch von Genf und mit gewissen Einschränkungen von Lausanne gebilligt und als verbindliches Symbol angenommen. Bald aber entstanden darüber zwischen den schweizerischen Kirchen Streitigkeiten, in deren Folge im Anfange des 18. Jahrhunderts dieser Consensus nach und nach sein symbolisches Ansehen verlor.

Es ist hier noch zu erwähnen die von Niemeyer übergangene zweite Baseler Confession. Basel hatte sich nämlich die zweite helvetische Confession anzuerkennen geweigert. Acht Decennien später aber 1647 bewog Joh. Buxtorf der Jüngere seine Collegen Zwinger und Beck zur Aufstellung eines kurzen Glaubensbekenntnisses in 11 Artikeln, wovon nächst den reformirten Glaubenslehren zugleich schon gegen Ludwig Capellus Buxtorfs Lieblingsidee von der Inspiration der hebr. Vokalzeichen ausgesprochen war.

Endlich hat nun Niemeyer noch als Anhang seines zweiten Theiles 26. die Confessio Tetrapolitana und 27. 28. zwei Böhmische Confessionen gegeben. Die Conf. Tetrapol. (auch Argentinensis und Suevica genannt) ist bekanntlich eigentlich das älteste Bekenntniß der reformirten Kirche von den vier oberdeutschen Reichsstädten Straßburg, Costnitz, Memmingen und Lindau, welche sich auf Zwinglis Seite neigten, dem Kaiser Carl V. 1530 auf dem Augsb. Reichstag übersandt. Sie war von Martin Bucer verfaßt und erschien 1531 deutsch und lateinisch im Drucke. Jene vier Städte unterzeichneten später die Augsburger Confession und so hatte die Conf. Tetrapol. ihr symbolisches Ansehen verloren, obgleich die Schweizer Reformatoren sie immer geschätzt haben.

Überblicken wir am Schlusse noch einmal die große Masse der reformirten Confessionen und zwar nach der Anordnung von Guerike.

Vorcalvinische Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, — meist schweizerische.

1. Confessio Tetrapolitana. 2. Zwingli fidei ratio und fidei expositio. 3. Confessio Basileensis et Mülhusana.

4. Confessio helvetica prior. 5. Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich.

Calviniſch influirte Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche — zunächſt ſchweizeriſch.

1. Consensus Tigurinus. 2. Consensus Genevensis. 3. Confessio helvetica posterior, womit im Zuſammenhange ſteht die Confessio Palatina und die Repetitio Anhaltina. 4. Die zweite Baſeler Confeſſ. von Buxtorf. 5. Die Formula Consensus Helvetici. Die in der Schweiz gebrauchten reform. Catechismen ſind der Catechismus Genevensis und der Catechismus Tigurinus.

Calviniſch influirte Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche — außerſchweizeriſch.

Dieſe ſind theils ſolche, die nur in einzelnen reformirten Landeskirchen gelten, theils ſolche, die eine allgemeine Gültigkeit erlangt haben.

1. Allgemeine Gültigkeit haben a) der Heidelberger Catechismus, b) die Beſchlüſſe der Dortrechter Synode.

2. Nur für einzelne Landeskirchen gelten mit größerer oder geringerer Bedeutung a) Confessio Hungarica, b) Confessio Gallicana, c) Confessio Scoticana, wovon zu unterſcheiden α) das ſog. negative Bekenntniß und β) die ſog. Weſtminſterconfeſſion, d) Confessio Belgica, e) die 39 Artikel, f) Consensus Sendomiriensis, g) Confessio Marchica, h) Colloquium Lipsiacum und Declaratio Thoruniensis. — So ſind ſie der Zeitfolge nach geordnet. Die größte Bedeutung haben unter ihnen die Confessio Gallicana, die Confessio Belgica und die 39 Artikel; die geringſte Bedeutung die Confessio Hungarica und der Consensus Sendomiriensis. — Auch die Conf. Augustana variata, welche von den Reformirten anerkannt wird, könnte hieher gerechnet werden.

Lehrbegriff der reformirten Kirche.

Es iſt bekannt, daß die Trennung der reformirten Kirche von der lutheriſchen zunächſt von der Differenz in der Lehre vom heil. Abendmahle ausging. Die reformirterſeits dabei beſonders betheiligten Perſonen waren Carlſtadt, Zwingli und Oekolampad. Nachdem

dem Carlstadt in Wittenberg sein meß- und bilderstürmerisches Unterfangen durch Luthers Autorität mißglückt war, fing er an, den Sakramentsbegriff selbst durch Leugnung der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahle zu entleeren. Der exegetische Kunstgriff, der ihm dabei behülflich sein sollte, war sonderbar genug. Er bezog das τοῦτο in den Einsegnungsworten auf den sichtbaren Leib Christi, der damals sollte gekreuzigt werden; als habe der Herr sagen wollen: Esset, denn das ist dieser Leib, der für euch gegeben werden soll, und deshalb bei dem Worte τοῦτο gleichsam mit Fingern auf seinen Leib gewiesen. Christus habe also seinen Jüngern gesagt, er werde seinen Leib bald hingeben und sein Blut für sie vergießen, dessen sollten sie sich künftig, das Brodt brechend und des Weines genießend, immer erinnern. Carlstadt bezog sich auf die Worte Joh. 6: das Fleisch ist nichts nütze; ferner daß man nicht sagen sollte, hier oder da ist Christus, ferner daß Christus im Himmel sitze zur Rechten Gottes u. s. f.

Schon 1524 hatte Carlstadt in der Schrift „Von dem widerchristlichen Mißbrauch des Herrn Brodt und Kelch" (Luthers Werke v. Walch Th. XX) die leibliche Gegenwart Christi hauptsächlich durch die Behauptung bestritten, daß der Glaube an Christum und seinen Tod schon wohlthätig genug für uns sei. So auch in einigen andern kleinen Schriften; besonders aber in der Schrift „Auslegung der Worte Christi: das ist mein Leib. 1525" leugnete er auf das bestimmteste die reelle und wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl und brachte die angeführte Auslegung des τοῦτο vor. Luther setzte dem Carlstadt seine Schrift: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament 1525 entgegen. Die Reformirten haben zwar behauptet, Luther hätte im Anfange selbst Brodt und Wein nur für Zeichen des wahren Leibes und Blutes gehalten. Schon Leo Judä, Freund und College Zwinglis, suchte dies 1526 in einer eigenen Schrift darzuthun. Indeß noch 1520 de captivitate babylonica läßt Luther selbst die Brodtverwandlungslehre frei und 1524 sagt er in einem Briefe an die Straßburger, daß er um diese Lehre los zu werden und dem Pabstthum den gröbsten Puff zu geben, gerne von der Behauptung der leiblichen Gegenwart überhaupt losgekommen wäre, daß er aber diesen wider das klare Wort des Herrn laufenden Ausweg nicht habe

betreten können. Nirgends nannte Luther das Brodt an sich ein Zeichen des Leibes Christi, sondern nur das mit dem Leibe Christi vereinigte Brodt nannte er das Zeichen im Sakrament.

Schon Carlstadt griff also in seinen Schriften die realis praesentia mit allen Argumenten der Reformirten an, denen er sich auch später äußerlich anschloß, so daß er zuletzt im Jahre 1543 als Prof. der Theol. und Prediger zu Basel starb. Der Hauptstreit wurde aber bekanntlich von Seiten Luthers mit Zwingli geführt. Schon zu Ende des Jahres 1524 trat Zwingli mit seiner Erklärung der Einsetzungsworte auf, nach welcher ἐστι im Sinne von „bedeutet" genommen werden sollte. Die meisten Prediger der Stadt Zürich fielen ihm zu und im Monat April des Jahres 1525 drang das Ministerium darauf, daß nicht nur die päbstische Messe gänzlich abgeschafft, sondern auch eine solche Art das Abendmahl zu feiern sollte eingeführt werden, nach welcher dem Volke alle Gedanken an das Vorhandensein der leiblichen Gegenwart Christi im heil. Abendmahle sollten benommen werden. Darum wurde zu Zürich im Gegensatze zum Prunke der Messe bei der Feier des heil. Abendmahles nüchtern genug statt des Altares ein bloßer Tisch, statt der Patene und des Kelches ein hölzerner Teller und hölzerner Becher eingeführt und das consekrirte Brodt und Wein von den Diakonen zu den einzelnen Communicanten der Reihe nach herumgetragen. Auch schriftlich breitete Zwingli seine rationalisirende Sakramentslehre aus, nach welcher die Einsetzungsworte tropisch gedeutet, das heil. Abendmahl seines specifischen Gehaltes beraubt, aufhörte Träger der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu sein und zum bloßen Erinnerungs- und Bekenntnißmahl herabgesetzt ward.

Schon in dem berühmten Briefe an den Prediger Alber in Reutlingen vom 16. Nov. 1524 (Luthers Werke von Walch Th. XVII) trug er seine tropische Sakramentslehre ausgebildet vor und suchte exegetisch das ist = bedeutet zu vertheidigen. Weiter führte er diese Ideen aus in seinem Commentarius de vera et falsa religione, Tiguri 1525, worin er schon auf Luthers Schrift von den himmlischen Propheten Rücksicht nahm. Hierauf folgte noch 1525 sein Subsidium de Eucharistia, welches mehrere Zusätze zu seiner früheren Entwicklung der Abendmahlslehre enthielt. Als Vertheidiger der lutherischen Kirche trat zuerst D. Bugenhagen Pomeranus mit einem Brief an D. Hessen

Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi auf, den Zwingli in seiner Responsio ad Bugenhagii epistolam 1525 (beide Briefe nach Walch Tom. 20) beantwortete. Noch 1525 trat Oecolampadius (Joh. Hausschein, Prediger zu Basel) für Zwingli auf, in einer lat. Schrift über die Meinungen der ältesten Kirchenväter vom Abendmahl (de genuina verborum Dom. expositione juxta vetustissimos auctores). Diese Schrift wurde 1525 durch das berühmte Syngramma Suevicum im Namen von 14 andern Predigern durch Johann Brenz in Schwäbisch Hall und Erhard Schnepf in Wimpfen, denen Oecolampad seine Schrift zugesandt, widerlegt. Dem setzte Oecolampad sein Antisyngramma 1526 entgegen. Bekanntlich erklärt Oecolampad σῶμα = Zeichen oder Bild des Leibes.

In einem Briefe an die Reutlinger und in dem Vorworte zu dem durch Agricola übersetzten Syngramma äußerte sich nun Luther selbst und zwar dahin, daß die Lehre Carlstadts, Zwinglis und Oecolampads unfehlbar vom Teufel herrühre, weil ihre Erklärungen der Einsetzungsworte so verschieden sei. Oecolampad vertheidigte sich in einer Antwort auf Luthers Vorrede. Luther setzte dem eine besondere Predigt vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer entgegen.

Im Jahre 1527 schrieb nun Zwingli seine Amica exegesis i. e. expositio eucharistici negotii ad Mart. Lutherum Tiguri 1527, welche er Luthern zuschrieb und darin alle dessen Schriften wider die Sakramentirer zu widerlegen sich vorsetzte. Um dieselbe Zeit ließ Luther selbst seine treffliche Schrift erscheinen: „Daß die Worte Christi, das ist mein Leib, noch fest stehen." Gegen die Schwarmgeister. Dagegen schrieben wieder Oecolampad und Zwingli. Im Jahre 1528 am 6. Januar ward dann auf dem Religionsgespräch zu Bern Luthers Lehre von der leiblichen Gegenwart förmlich verdammt und dieser Verdammung traten auch die Theologen von Straßburg, Constanz, Lindau und Ulm bei. Dagegen schrieb nun Luther seine ausführlichste und gründlichste Schrift in diesem Streite, nämlich sein „Bekenntniß vom Abendmahl", das später zum Unterschied des letzten Bekenntnisses die große Confession genannt wurde. Hier lenkte sich der Streit auch auf die Person Christi. Auch hierauf blieben Zwingli und Oecolampad die Antworten nicht schuldig. So gab denn dieser vom Worte abirrende

Geist seine Unsicherheit und Haltungslosigkeit von vorne herein dadurch kund, daß er von den drei einfachen Worten τοῦτο ἐστι σῶμα es mit jedem einzelnen abwechselnd versuchend, dreifach herumdeutete. Alle drei aber, Carlstadt, Zwingli, Oecolampad, kamen in der Sache überein, nämlich in dem negativen Resultate: daß Christi Leib und Blut im Abendmahle nicht wirklich zugegen seien. Die Übereinstimmung im Objekte oder richtiger eigentlich die Übereinstimmung in der Negation des Objektes bei herrschender Differenz in der Auslegung der Worte, welche von dem Objekte Kunde ertheilten, zeigte von vorneherein, wie in diesem Falle nicht das Wort als Erkenntnißquelle und Norm des in diesen Punkten zu Glaubenden ernstlich anerkannt ward, sondern eine außerhalb des Wortes vorhandene und in dasselbe durch exegetische Operation hineingetragene Meinung und ratio. („Ungereimt" und „zwecklos" war ihr Argument gegen die reale Präsenz.) So galt der große Kampf Luthers in diesem Punkte dem gesammten das Wort zersetzenden Rationalismus, den er mit Recht im Keime erstickte.

Während diese Streitigkeiten mit den Schweizern vor sich gingen, entbrannte auch ein Kampf in den s. g. deutschen Ober-Landen, d. i. Schwaben, Breisgau, Elsaß und den Ober-Rheinischen Herrschaften. Besonders Capito und Bucer zu Straßburg zeigten eine Hinneigung zu der Schweizerischen Lehre. Bucer erkannte in seiner Apologia vom Jahre 1526 nur ein geistliches Essen an, und übersetzte sogar in demselben Jahre Luthers Postille ins Lateinische, wo er diese Ansicht einfließen ließ, um sie unter Luthers Autorität zu verbreiten, der sich aber natürlich solchem Unterfangen widersetzte. Obgleich Bucers Anhang in jenen Gegenden sich mehrte, so blieb dennoch der größte Theil der Ober-Länder bei der lutherischen Lehre. — Unterdessen erhob sich auch noch in Schlesien durch Caspar von Schwenkfeldt, der mit Carlstadt in der Hauptsache übereinstimmte, eine antilutherische Bewegung in der Sakramentsangelegenheit. Nur daß Schwenkfeldt wieder eine neue Interpretationsweise der Einsetzungsworte aufbrachte. Er wollte dieselben folgendermaßen verstanden haben: Mein Leib ist ein Brodt, d. i. er ernähret die Seele, wie das Brodt den Leib. So waren denn alle Stadien der möglichen Abweichungen vom Wortsinne durchlaufen. Nachdem man es mit den einzelnen Wörtern versucht, blieb

noch der Versuch mit der Wortverbindung übrig. Schwenkfeldt machte Subjekt zum Prädikat und Prädikat zum Subjekt und erklärte, „mein Leib ist dies", nämlich ein Brodt für die Seele, statt „dies ist mein Leib". Schwenkfeldt griff in einer Schrift „vom Sakramente" Luther öffentlich und ausdrücklich an und brachte es mit seinem Anhange endlich dahin, daß 1526 das heilige Abendmahl zu Liegnitz fast ganz abgeschafft und im Namen des Landesfürsten befohlen ward, auf Luther in dieser Sache keine Rücksicht zu nehmen.

Um den an sich und namentlich für die junge Kirche so betrübenden und bedenklichen Streit, namentlich mit den Schweizern wo möglich beizulegen und die Zwinglianer in das Religionsbündniß der Protestanten wider die Papisten mit hineinzubringen, veranstaltete der Landgraf Philipp von Hessen, der fürstliche Chorführer politischer Unionen, ein Religionsgespräch zu Marburg, welches am 2. October 1529 seinen Anfang nahm. Von Wittenberg kamen Luther, Jonas, Melanchthon, aus der Schweiz Zwingli und Oekolampad, von Straßburg Bucer und Hedio, von Nürnberg Andreas Osiander, von Hall in Schwaben Brenz und von Augsburg Stephan Agricola. Das Colloquium, welches besonders Luther, Zwingli und Oekolampad wegen des Sakramentes miteinander anstellten, lief indeß fruchtlos ab und der Landgraf erreichte seinen Zweck nicht. Oekolampad hielt sich besonders ans 6. Capitel des Johannes von der geistlichen Genießung Christi und an die Worte: das Fleisch ist kein nütze, behauptete, Christi Leib könne nicht auf Erden im Sakramente sein, da er im Himmel sei, und las viele Stellen aus dem Augustin vor, welche aussagten, daß die Sakramente nur Zeichen seien, die etwas bedeuteten. Luther widerlegte diese Argumente, ohne aber die Gegner zur Einstimmung zu bewegen. Als der Landgraf den Vergleich in der Abendmahlslehre scheitern sah, bemühte er sich, sonst eine brüderliche Einigkeit zu stiften. Deshalb wurden 14 Artikel von Luther aufgesetzt, denen Zwingli und Oekolampad beistimmten. Nach Wiederholung des Apostol. Symbolums war darin festgesetzt, daß die Erbsünde eine Sünde sei, die alle Menschen verdamme, wo Christus nicht helfe; daß der heil. Geist Niemand ordentlich den Glauben gebe ohne mündlich Wort und daß er durch und mit dem Worte wirke; daß die Taufe kein bloßes Zeichen sei, sondern ein Werk Gottes, dadurch der Glaube gefördert werde, und

daß die Beichte nützlich sei, besonders wegen der Absolution. Vom heil. Abendmahl wurden im 14. Artikel die katholischen Irrthümer verworfen und man bekannte, daß es gesetzt sei, zum Glauben und zur Liebe zu bewegen, und ob sie wohl, ob der wahre Leib Christi leiblich im Brodte sei, sich nicht hätten vergleichen können, so sollte doch ein Theil gegen den andern christliche Liebe, so fern jedes Gewissen immer leiden könne, erzeigen und Gott bitten, daß er uns durch seinen Geist in dem rechten Verstande bestätigen wolle. Hiermit war also bedingungsweise christliche Duldung und Schonung, keinesweges aber, was der Landgraf erzielen wollte, christliche Brüderschaft und kirchliche Gemeinschaft zugesagt.

Auf dem Reichstage zu Augsburg überreichten bekanntlich die vier oberländischen Städte ihre Confess. Tetrapolitana, aber auch hier konnte der Landgraf nicht seinen Zweck von Seiten der Lutheraner erreichen. Als dann die vier Städte die Augsburgische Confession anzunehmen sich erklärten, wurden sie in den Schmalkaldischen Bund aufgenommen, die Schweizer aber ausdrücklich ausgeschlossen. Es war aber dennoch von Seiten der Oberländer immer noch zu keiner hinlänglichen und ausdrücklichen Erklärung ihrer Lehre vom heil. Abendmahle mit Verwerfung des entgegenstehenden Irrthums gekommen, weshalb es der Einigkeit mit den Lutheranern noch an einer festen Basis fehlte. Diese dauernde Vereinigung sollte nun die Wittenberger Concordie, im Jahre 1536 in Luthers Hause geschlossen, bewirken. Bucer und die übrigen oberländischen Theologen, die mit ihm gekommen, unterschrieben die ächt lutherische Formel: daß mit dem Brodte wahrhaftig und wesentlich zugegen sei, gereicht und empfangen werde der wahre Leib Christi; solche Einsetzung gelte, obgleich der, so es darreicht, nicht würdig sei; der wahre Leib Christi werde auch von den Unwürdigen empfangen. Auch wurde festgesetzt, daß den Kindern durch die Taufe die Abwaschung der Erbsünde und die Gabe des heil. Geistes mitgetheilt werde, und daß die Kinder ihren eigenen Glauben hätten, so wie daß die Privat-Beichte und -Absolution in der Kirche beizubehalten sei. Noch in demselben Jahre ließ Bucer wirklich seine retractationes drucken, in denen er die wahre, wirkliche Gegenwart des Leibes Christi bekannte. So schienen denn die deutschevangelischen Kirchen zur Eintracht gebracht, und die Schweizer wurden allein gelassen. Indessen tauchten in den Oberlanden

doch immer wieder zwinglische Ansichten hervor, auch Bucer zeigte sich zweideutig und wankelmüthig, die Züricher ließen im Jahre 1543 alle Schriften Zwinglis lateinisch zusammen drucken und rückten einige bisher ungedruckte wider Luther mit hinein. Auch Melanchthon verrieth in seinen Vorlesungen, Briefen und sonst seine und vieler Freunde Hinneigung zu den Schweizern. Weil nun Luther aus alle dem leicht schließen konnte, wie es nach seinem Tode in dieser hochwichtigen Sache gehen würde, so entschloß er sich vor seinem Ende noch einmal wider den Irrthum vom Sakramente mit allem Ernste zu schreiben, welches er in der kurzen Confession vom Abendmahl that. Dawider erließen die Züricher 1545 eine leidenschaftliche Schrift unter dem Titel: der Züricher Bekenntniß, was sie aus Gottes Wort glauben, insonderheit von dem Nachtmahl auf das ärgerliche Schmähen, Verdammen und Schelten D. M. Luthers. Der Concipient soll Bullinger gewesen sein. Weil aber die Sache in derselben auf der alten Stelle blieb, so hielt Luther es nicht für nöthig zu antworten. Denn persönliche Angriffe wußte er und namentlich in dieser Sache am leichtesten zu ertragen.

Nach Luthers Tode wurde der Lehrbegriff der Reformirten weiter ausgebildet und systematisch geschlossen durch Calvin. Er trug auch theils unmittelbar, theils mittelbar durch seine Schüler und Freunde zur weiteren Ausbreitung und Befestigung der reformirten Lehre in zum Theil noch katholischen, zum Theil früher lutherischen Ländern bei. So breitete sie sich denn außer in der Schweiz, ihrem eigentlichen und ursprünglichen Heerde, und den einzelnen allmählig zufallenden Theilen Deutschlands, namentlich in Frankreich, Holland, England und Schottland, später auch in Nord-Amerika aus. Diese innere Consolidirung und äußere Ausbreitung der reformirten Lehre und Kirche befestigte auch ihre Trennung von der lutherischen und trotz der durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehenden Unionsversuche, indem die Reformirten stets zu einer unio conservativa oder auch temperativa die Hand boten, die Lutheraner aber nur eine unio absortiva gelten lassen wollten, blieb die Scheidung, bis im 19. Jahrhundert durch Preußens Vorgang aber nicht ohne theilweise heftigen Widerspruch und erfolgreiche Auflehnung mancher Theile der lutherischen Kirche die Union, freilich auf Grund mannigfacher Unklarheit, confessioneller Indifferenz, oder Freude an der dadurch vermeintlich beginnenden Nivelirung aller

christlich-kirchlichen Fundamente, in den protestantischen Kirchen Deutschlands, namentlich Baden, Pfalz, Darmstadt, Nassau und Preußen vollzogen wurde.

So ist denn, abgesehen von lutherischen Gemeinden in der Diaspora wie in Nord-Amerika und den preußischen separirten und von der Regierung, wenn auch nur als geduldete Sekte anerkannten s. g. Altlutheranern, die lutherische Kirche ihrem bedeutendsten Grundstamme nach auf die Ländergebiete des scandinavischen Nordens, Dänemark, Schweden, Norwegen, Rußland, so wie in Deutschland, namentlich Alt-Baiern, Sachsen, Hannover und Mecklenburg eingeschränkt. Lutherische Herzen und Individuen gibt es freilich auch in anderen Kirchengemeinschaften, namentlich in der reformirten und unirten Kirche.

Um so erfreulicher ist das in der lutherischen Kirche je mehr und mehr wieder wach werdende Bewußtsein um die Kostbarkeit des Gnadenschatzes und Kleinodes der dieser Kirche vertrauten, vollkommen reinen, aus dem Worte Gottes geschöpften Erkenntniß der Heilslehren.

Über ältere Unionsversuche seit dem Tode Luthers sei Folgendes bemerkt. Viele einzelne Friedensgespräche fanden statt, wie 1560 zu Heidelberg, 1564 zu Maulbronn, 1584 wieder zu Heidelberg, 1586 zu Mömpelgardt, 1593 zu Neuburg. Alle ohne Erfolg. Melanchthons Hinneigung zum Calvinismus, der Religionsfriede von 1555, von welchem Zwinglianer und Calvinisten ausgeschlossen wurden und bis zum Westfälischen Frieden blieben, die Formula Concordiae befestigten nur die Trennung. Am wichtigsten ist im 16. Jahrhundert der Sendomir'sche Vergleich (s. S. 392). In Polen lebten augsburgische Confessionsverwandte, Schweizer und böhmische Brüder. 1570 schlossen alle drei Partheien auf einer Generalsynode zu Sendomir einen Unionsvergleich. Doch ward hier die lutherische Lehre der calvinistischen geopfert, weshalb auch die genuin lutherischen Theologen laut dagegen protestirten. Die Lutheraner zu Sendomir waren Philippisten oder Cryptocalvinisten. Die Prädestination und Christologie war gar nicht berührt worden.

1614 erließ der Heidelberger Theologe David Pareus an die lutherische Kirche eine Ermahnung zum Frieden, welche um so übler von derselben aufgenommen wurde, als eben Churfürst Sigismund von Brandenburg zum Calvinismus übergetreten war und die Lutheraner

desto mehr gereizt hatte. Leonhard Hutter zu Wittenberg schrieb damals seinen Calvinista aulico-politicus. Gegen Pareus, welcher behauptet hatte, zwischen lutherischer und calvinistischer Lehre bestehe kein Fundamental-Dissensus, wurden nun erst von lutherischer Seite die Begriffe von fundamentellen und nichtfundamentellen Artikeln recht scharf bestimmt. Besonders kampfgerüstet trat auch der churfächsische Oberhofprediger Hoe von Hoenegg auf, von den Reformirten die Dresdener Hyäne genannt, aber auch und am Schärfsten der Katechismus von Philipp Nicolai. Hamburg 1609.

Besonderes Aufsehen haben ihrer Zeit die 50 Jahre hindurch fortgesetzten Unionsbestrebungen des Johann Duräus, eines Schotten, von der reformirten Kirche der Presbyterianer erregt. Im Jahre 1626 nach Deutschland verschlagen, hielt er sich von Gott dazu ausersehen, das Unionswerk zu Stande zu bringen. Die Aufmunterungen, welche ihm von einigen lutherischen Räthen des Königs von Schweden, besonders des Kanzlers Oxenstierna zu Theil geworden, ließen ihn schon zu Elbing, wo er zuerst Prediger einer Gemeinde von schottischen Kaufleuten war, die Friedensbemühungen beginnen. 1630 reiste er nach England und erlangte 1632 drei zustimmende Briefe dreier englischer Bischöfe. Er durchzog Schweden, Dänemark, die Niederlande und Deutschland, conferirte mit vielen hohen Häuptern und mit lutherischen und reformirten Theologen, schrieb auch mehrere Bücher für sein Projekt. Er producirte günstige Briefe niederländischer und französischer Theologen und ein Decret der französ. reform. Synode zu Charenton. Von den Lutheranern ward er überall zurückgewiesen. Bei einer zweiten Reise nach England 1633 ging er zur bischöflichen Kirche über, um den Erzbischof von Canterbury Laud zu gewinnen. Auch als Hofprediger der Prinzessin von Oranien und dann als Prediger der puritanischen Gemeinde zu Rotterdam hatte er sich anstellen lassen. Endlich ließ er sich zu Cassel nieder und starb fast 100 Jahr alt 1678, ohne den geringsten Erfolg seiner Bemühungen zu sehen.

Eben so erfolglos blieb auch das Leipziger Colloquium. Bei Gelegenheit des auf Veranlassung Gustav Adolfs 1631 zu Leipzig veranstalteten Fürstenconvents ward eine Conferenz zwischen lutherischen und reformirten Theologen eingeleitet. Mit dem reformirten Churfürsten von Brandenburg kamen der Hofprediger Bergius, mit dem

Landgrafen von Hessen der Hofprediger Neuberger und der cassel'sche Prediger Crocius, mit dem lutherischen Churfürsten von Sachsen Hoe von Hoenegg und von der theologischen Facultät zu Leipzig Polycarp Leyser und Heinrich Höpfner. Die brandenburgischen und hessischen Theologen erboten sich, die Augustana von 1530 zu unterschreiben, auch über Prädestination und Christologie erklärten sie sich befriedigend. Doch zur Verwerfung der Variata wollten sie sich nicht verstehen, erklärten vielmehr, sie hätten auch die Invariata nur in dem Sinne angenommen, wie auch Calvin sie anerkannt. Später retractirten sie sogar ihre positiven Zugeständnisse ausdrücklich. So also blieben auch diese Verhandlungen völlig fruchtlos.

Nicht besser lief das Thorner Colloquium ab, welches 1645 Wladislaus IV. von Polen veranstaltete, um sogar Katholiken, Lutheraner und Reformirte zu vereinigen. Drei Jesuiten, Hülsemann, Calov, Bergius, Georg Calixt u. A. waren zugegen. In fünf Sessionen verlief dies s. g. Colloquium charitativum und endigte nur mit größerer gegenseitiger Erbitterung.

Da die unio absorptiva stets gescheitert war, versuchte man die unio conservativa, welche brüderliche Liebe und Eintracht trotz des bestehen bleibenden Confessionsunterschiedes erzielte. Dies beabsichtigte das Casseler Colloquium vom Jahre 1661. Landgraf Wilhelm von Hessen beschied die reformirten Theologen von Marburg Curtius und Heine nach Cassel, um mit zwei lutherischen Theologen von Rinteln, Musäus und Heinich, zu colloquiren. Es ward über Nachtmahl, Person Christi, Prädestination und Taufe gehandelt. Man erkannte die Unausgleichbarkeit der Differenz an, erklärte aber, daß dies die brüderliche Gemeinschaft und die Mitgliedschaft an der wahren Kirche nicht hindere. Polemik auf der Kanzel und im Volksunterrichte sollte ganz aufhören und auch auf dem Catheder nur mäßig und bescheiden geübt werden. Diese rein persönliche Freundschaftsstiftung ward aber wegen ihres synkretistischen Charakters von den Lutheranern nicht anerkannt, besonders die Wittenberger Facultät schrieb 1663 eine Epicrisis de colloquio Casselano et de syncretismo ibidem sancito. Auch andere Gegenschriften erschienen und die Stellung der Kirchen blieb dieselbe.

Eben so scheiterten im 18. Jahrhundert die Unionsprojekte des ersten Königs von Preußen wie des Tübinger Kanzlers Christoph

Mathias Pfaff, welcher 1720 auf dem Reichstag zu Regensburg an das Corpus evangelicorum sein alloquium irenicum richtete und einige ähnliche conservativ-unionistische Schriften in deutscher Sprache herausgab. Besonders Erdmann Neumeister an der Spitze des Hamburger Ministeriums trat ihm entgegen. Selbst Leibnitz und Molanus erklärten sich gegen dieses Unionsprojekt und namentlich auch Ernst Salomo Cyprian, Superintendent zu Gotha. Allerdings war Pfaffs Unternehmen auch deshalb verwerflich, weil er die Fürsten bestimmen wollte, die Pastoren zu zwingen und so also dem die Kirche knechtenden Caesareopapismus Vorschub leistete.

Gehen wir nun zu einer zusammenhängenden Skizze des reformirten Lehrbegriffes selbst über, so können wir ihn zunächst nur betrachten in seiner strengen calvinischen Geschlossenheit, wie er auch von dem größeren Theile der eigentlichen genuinen Reformirten ursprünglich acceptirt ward. Die unterscheidenden Differenzpunkte der reformirten Kirche im Verhältniß zur lutherischen bestehen in der Lehre von den Gnadenmitteln, von der Person Christi und von der Erwählung. Der Zusammenhang der beiden ersten Lehren ist an sich klar und hat sich auch historisch herausgestellt, indem der Streit über die zweite im Anfange nur auf Veranlassung des Streites über die erste, wenn auch später selbstständig geführt ward. Aber auch der Zusammenhang der Erwählungslehre mit den beiden andern ist unverkennbar, ja sie ward bei Calvin das Princip seines ganzen Lehrsystems und trat in seinem systematischen Geiste als der eigentlich bestimmende Grundgedanke in engen Zusammenhang mit allen übrigen und namentlich mit den beiden genannten Lehren. Wir suchen demnach die Einheit des reformirten Lehrbegriffes in seinem Unterschiede von dem lutherischen nach dem durch die Prädestinationslehre bedingten Zusammenhange zu erkennen.

Dem Calvin bildete die Idee der Verherrlichung der göttl. Majestät die Spitze und den Ausgangspunkt seines Systems. Gott hat von Ewigkeit seine Gerechtigkeit wie seine Gnade durch die Creatur zu manifestiren und zu verherrlichen beschlossen. Seine Gerechtigkeit verherrlichte er durch Erschaffung von Creaturen, die er zur Verdammniß bestimmte, seine Gnade verherrlichte er durch Erschaffung von Creaturen, die er zur Seligkeit bestimmte. Da er den Zweck wollte, so wollte er auch die Mittel, die beharrliche Bosheit der Einen, die durch be-

kehrende Gnade bewirkte beharrliche Gerechtigkeit der Anderen. Dennoch ist die Bosheit der Bösen eigene strafbare Schuld, und es ist frevelhaft, die Schuld auf Gott zurückschieben zu wollen. Glaubt die Vernunft hierfür bei der Annahme absoluter Vorherbestimmung zur Bosheit eine logische Nothwendigkeit zu erkennen, so hat sie eben in diesem Falle ihr vorwitziges Räsonnement zu sistiren und sich zur Annahme beider an sich widersprechend scheinender Sätze zu bequemen. Weil Gott, der den Zweck will, auch die Mittel will, so wollte er nicht nur das Beharren der zur Verdammniß Bestimmten in ihrer Bosheit, sondern er wollte auch den Fall Adams selbst, die nothwendige Bedingung des Vorhandenseins der zur Verdammniß bestimmten Bösen, die der heilige Gott nicht als solche erschaffen. So sah er also nicht nur den Fall Adams voraus und ließ ihn, obgleich er seinem heiligen Willen widersprach, zu, um der freien Creatur keinen mechanischen Zwang anzuthun, sondern er bestimmte ihn auch vorher, denn es giebt überhaupt in Gott keinen Unterschied des Vorherwissens und der Vorherbestimmung, kein Unterschied des Willens und der Zulassung. Niemals ist die permissio bloße permissio, sondern stets zugleich praedestinatio. Nicht erst nach dem blos zugelassenen Fall Adams also, wenn auch in ewiger Voraussicht desselben hat Gott den Beschluß der Erwählung Einzelner aus der massa perditionis des adamitischen Menschengeschlechtes zur ewigen Seligkeit gefaßt, so wie der gerechten Überlassung Anderer an ihr selbstverschuldetes Verderben, wie Augustin der Infralapsarier oder Sublapsarier noch an sich schon so hart genug lehrte, sondern vor dem Falle Adams, lehrte Calvin der Supralapsarier, hat Gott von Ewigkeit den Fall Adams nicht nur vorhergesehen, sondern auch vorherbestimmt und zugleich die aus dem Verderben zu Errettenden nach freier Wahl bestimmt, desgleichen die dem Verderben zu Überlassenden und Anheimzugebenden. Man hat das Faktum, daß Calvin Supralapsarier gewesen, bezweifeln oder bestreiten wollen. Es liegt aber in seiner Institutio ganz klar und unwidersprechlich vor. So sagt er l. III c. 23 § 7: Unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus, aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas: Decretum qnidem horribile fateor, infitiari tamen nemo potest, quin praesciverit Deus, quem

exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et (N. B.) ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinaverat. Woher ists gekommen, daß so viele Völker mit ihren unmündigen Kindern durch Adams Fall ohne Rettung in den ewigen Tod gerathen, als weil es Gott so haben wollte? Hier müssen die sonst so schwatzhaften Zungen verstummen, ich gestehe wohl, daß es ein schrecklicher Rathschluß sei, doch kann Niemand leugnen, daß Gott, ehe er den Menschen schuf, wohl vorhergesehen, was er für ein Ende nehmen würde, und darum es vorhergesehen, weil ers in seinem Rathe also beschlossen hatte. Desgleichen in seinem Commentar zur Genesis bei Gelegenheit der Versuchungsgeschichte: Hominem Deus imagini suae conformem nec dum ulla noxa implicitum Satanae tentandum permisit: qui etiam animal commodavit, quod alioqui nunquam paruisset. Quid hoc aliud fuit, quam hostem in hominis exitium armare. Gott ließ den Menschen, der seinem Bilde ähnlich war und noch in keine Sünde gefallen war, vom Satan versuchen: ja er hat (dem Satan) auch das Thier (die Schlange) dazu gelichen, welches ihm sonst nie wäre gehorsam gewesen. Was war das anders, als dem Feinde Wehr und Waffen zu des Menschen Verderben zu geben? — Über den Ausdruck permisit erklärt Calvin aber sich selbst weiter also: Caeterum de permisso cum loquor: intelligo, fuisse ei (Deo) constitutum, quidnam fieri vellet. Wenn ich aber von der Zulassung Gottes rede, so ist dies meine Meinung, daß er bei sich beschlossen, was er wolle gethan haben. Dieser Ausspruch ist wichtig, weil er die Norm dafür abgibt, wie andere Aussprüche Calvins, in denen von der permissio die Rede ist, interpretirt sein wollen. Ganz in gleicher Weise wie Calvin sprechen sich andere reformirte Lehrer aus, so sein vertrauter Freund und Schüler Beza, desgleichen Zanchius, Piscator u. A. Letzterer sagt in seinem tractatus de gratia Dei geradezu: Immo lapsus est Adam et ante illum Eva, Deo non solum permittente sed etiam ordinante id est gubernante idque ex decreto suo. Das ist nun die Lehre vom absolutum decretum, von Calvin selbst horribile decretum genannt in ihrer äußersten Consequenz und Vollendung. Das decretum, der Rathschluß Gottes, ist absolutum, d. i. in keiner Weise bedingt, nicht nur nicht durch vorhergesehene gute oder böse Werke, sondern auch nicht

durch vorhergesehenen wenn auch gottgewirkten Glauben oder Unglauben. Es ist ein unbedingter Rathschluß Gottes, wir würden sagen nur bedingt durch Willkühr, was Calvin aber ablehnt und sich in das Gebiet der Unbegreiflichkeit der göttlichen Rathschlüsse und Gerichte zurückzieht, deren Weisheit, Gerechtigkeit und Güte wir vorauszusetzen hätten, wenn wir auch ihr Vorhandensein nicht zu erkennen vermöchten. Wird erwidert, daß dies wohl von den uns verborgenen Gerichten und Führungen Gottes in Beziehung auf Individuen und Völker gelte, nicht aber behauptet werden dürfe im Gegensatze zu seinem im Worte Gottes offenbaren Rathschlusse und Willen zur Seligkeit und Errettung aller Menschen, so beginnt Calvin den ganzen künstlichen Proceß exegetischer Operationen, um diese Lehre als im Worte Gottes gegründet zu erweisen und die entgegenstehenden klaren Stellen zu beseitigen. Das aus seinem Zusammenhange, namentlich mit dem 10. und 11. Capitel gerissene 9. Capitel des Römerbriefes, in welchem in der That nicht mehr als ein leicht zu zerstreuender Schein dieser Lehre enthalten ist, muß hier natürlich seinen exegetischen Zwangsmaßregeln die Hauptstütze bieten. Calvin geht so weit, die entgegengesetzte Lehre der Abweichung vom klaren Worte Gottes zu beschuldigen und nimmt die Miene an, als sei er nur auf exegetischem Wege zu seinem Resultate gelangt, während die wiederholten gründlichen aber nicht beachteten Widerlegungen der Gegner zeigen, daß er in einer aprioristisch construirten Lehre sich verfestet, und wie es oft zu gehen pflegt, sie in der That nachträglich, scheinbar aber ursprünglich aus dem Worte zu erhärten suchte. So ist denn hier von vorneherein die Vernunft über das Wort Gottes erhoben, denn die absolute Prädestination wie die Apokatastasis beruht auf einem zu der Lehre von der unbedingt freien Gnade Gottes hinzugetragenen Vernunftschlusse. Aber es erfüllt sich hier auch das Wort: Indem sie sich dünkten weise zu sein, sind sie zu Thoren geworden, denn die absolute Prädestination ist und bleibt eine der Güte und Weisheit Gottes widersprechende und darum unvernünftige Lehre. Der Conflikt dieser Lehre mit dem klaren Schriftworte in seinem Zusammenhange aufgefaßt ist denn auch von andern Reformirten anerkannt worden, die deshalb auf die Unterscheidung einer doppelten voluntas Dei recurrirten nicht etwa einer antecedens und consequens, mit der es, wie wir gesehen, eine ganz andere Bewandtniß hat, sondern einer voluntas

signi oder revelata und einer voluntas beneplaciti oder occulta. Der offenbare Wille Gottes sei, daß allen Menschen geholfen werde, der geheime Wille aber sei, daß nur den Erwählten geholfen werde. — Mit der Lehre von der gratia particularis hängt nun auch die Lehre von der gratia irresistibilis zusammen. Natürlich ist es unmöglich anzunehmen, daß die durch unbedingten und allmächtigen Gottesrathschluß zur Seligkeit Bestimmten etwa seiner bekehrenden Gnade widerstreben könnten. Wie aber die göttliche Gnade unwiderstehlich wirkt, so ist sie auch, wo sie einmal gewirkt, unverlierbar. Schon Augustin lehrte, daß Gott den electis das donum perseverantiae schenkte. Er leugnete zwar nicht, daß die einmal Wiedergeborenen aus der Gnade fallen könnten, aber er behauptete, daß ihnen die bekehrende Gnade wieder geschenkt werden müsse. Denn die einmal geschehene Wiedergeburt ist ein sicheres Zeichen der Erwählung, wie soll nicht jede Gewißheit der Seligkeit schwinden, da gelehrt werden muß, daß nicht Gottes allgemeines und unermüdliches Erbarmen in Christo, sondern seine specielle Erwählung der Grund der Seligkeit ist. Denn des Vorhandenseins dieser Erwählung kann ich ja nur durch die einmal geschehene Wiedergeburt vergewissert werden. Calvin ging auch hier noch weiter als Augustin und behauptete, daß der Wiedergeborene überhaupt durch keine Art Sünde Glaube und Wiedergeburt verscherzen könne. Auch David habe im Ehebruche und Todtschlage nicht aufgehört ein Kind Gottes zu sein. Es sei noch ein Funke von Glauben in seinem Herzen zurück geblieben, wenn auch verborgen glühend unter der Asche. Es könne wohl die fides habitualis und actualis, nicht aber die fides seminalis verloren gehen.

Von wie großer praktischer Wichtigkeit nun der Unterschied der Lehre von der gratia universalis und die Lehre von der gratia particularis sei, leuchtet von selbst ein. Obgleich die letztere der Behauptung ihrer Vertheidiger zufolge besonders dazu geeignet sein solle, die Gewißheit der Seligkeit in dem Individuum zu begründen und zu befestigen, so findet doch das gerade Gegentheil statt. Die strenge Prädestinationslehre begründet den Zweifel, ja die Verzweiflung an der Seligkeit oder wenn ja Gewißheit, dann eine Gewißheit, welche nicht Gewißheit, sondern falsche Sicherheit genannt werden muß. Denn es ist nicht nur Schuld des Individuums, sondern in der That auch

Schuld der Lehre, wenn das unbekehrte Subjekt je nach der Verschiedenheit des Temperamentes entweder auf den leichtfertigen Gedanken fällt, daß weil doch Gottes Gnade particular und irresistibel, so werde sie ihn, wenn er anders zu den Erwählten gehöre, doch endlich ergreifen und zur Bekehrung zwingen, auch wenn er um Gottes Wort und Gnade unbekümmert leichtsinnig in seinem Sündenleben fortfahre, oder wenn er dem schwermüthigen und verzweiflungsvollen Gedanken Raum giebt, daß er wohl zu den absoluto decreto Verworfenen gehören möchte, weil er, obgleich im fortwährenden und ernsten Gebrauche der Gnadenmittel stehend, doch noch keine Spur von Wirksamkeit des heil. Geistes an seinem Herzen, nichts von bekehrender Gnade und Wiedergeburt erfahren habe.

Aber auch dem Gläubigen und Wiedergebornen selbst kann diese Lehre in der angegebenen doppelten Weise zum Fallstrick werden. Entweder sie kann ihn zum antinomistischen und epikuräischen Leichtsinn verführen, wenn er in der Gewißheit, zu den Wiedergeborenen zu gehören, wegen der Unverlierbarkeit der Gnade, im Heiligungskampfe nachläßt und die Gnade auf Muthwillen zieht, oder sie führt auch ihn zur Verzweiflung, wenn in Momenten und Zeiten der Anfechtung und der Verdunkelung der Glaubensgewißheit und des erworbenen Kindschaftsrechtes er mit dem Zweifel an der wirklich schon vorhandenen Wiedergeburt auch an seiner Erwählung und Seligkeit verzweifelt. Man denke einerseits an Cromwell und andrerseits an Spiera. — Und hierbei ist nun offenbar kein Unterschied, ob die Prädestination im Sinne der Supralapsarier oder der Infralapsarier gefaßt wird, denn auch nach der Lehre der letzteren ist das Individuum, nachdem einmal der Fall Adams geschehen ist, absoluto decreto zur Seligkeit oder zur Verdammniß bestimmt, weshalb es also in dieser Hinsicht als irrelevant erscheinen muß, wenn selbst die strengsten unter den reformirten Symbolen, wie die canones Synodi Dordracenae den Supralapsarianismus wenigstens nicht offen aussprechen. Doch haben wir in der Einleitung gesehen, daß andere unter den reformirten Symbolen wie der Heidelberger Katechismus, die Confessio Marchica und die 39 Artikel die Prädestinationslehre überhaupt nicht direkt aussprechen auch nicht in der Form des Infralapsarianismus. Doch einmal ist Stillschweigen noch keine Leugnung. Wie wenig dies der Fall sei, zeigt

der Heidelberger Katechismus, denn nicht nur hat die Dortrechter Synode denselben ausdrücklich bestätigt, sondern es hat auch die Pfalz selbst kein Bedenken getragen, neben dem Heidelberger Katechismus die Beschlüsse der Dortrechter Synode, welche demnach als Vervollständigung und Erläuterung des Katechismus angesehen werden müssen, als gültiges reformirtes Bekenntniß anzuerkennen. Auch erschien bald darauf eine reformirter Seits geachtete Erklärung des Heidelberger Katechismus, in welcher die 54. Frage desselben ganz im Sinne der strengen Prädestination erläutert wird. Vgl. die Anführungen daraus in der auch sonst empfehlenswerthen Schrift von Masius, früher Prof. der Theologie zu Copenhagen: Kurzer Bericht von dem Unterschiede der wahren evangelisch-lutherischen und der reformirten Lehre, zuerst 1691 dann 1726. Neu aufgelegt. Hamburg 1843. Gütersloh 1881. Aber auch diejenigen Länder, welche wie die Mark und namentlich England ernstlicher (und positiver) die Prädestinationslehre abgelehnt haben, können doch mit dieser halben Maßregel keineswegs genügen, denn in einer so wichtigen und offenbar fundamentellen Frage: Welches ist der Grund meiner Seligkeit, auf dem ich stehen und fußen kann? gilt es mehr als nur negative Bestimmung. Es muß durchaus verlangt werden, daß Gottes allgemeines Erbarmen in Christo, Christi allgemeines Verdienst und Gottes allgemeine ernstliche Berufung positiv und direkt gelehrt werde, wenn der Zweifel an der eigenen Erwählung beruhigt und genügend widerlegt werden soll. Es ist nun aber auch in der früheren Zeit in der reformirten Kirche eine Parthei aufgetreten, welche ausdrücklich die allgemeine Gnade Gottes lehrte und auch im Gegensatze zu den Particularisten den Namen der Universalisten erhielt. Wir müssen deshalb auch ihren Lehrbegriff genauer kennen lernen. Das Haupt jener Universalisten war Moses Amyraldus, Pred. u. Prof. zu Saumur in Frankreich. Nachdem nämlich die Dortrechter Synode gegen die den Particularismus freilich von rationalisirenden Principien aus bestreitenden Arminianer gehalten war, wurden zwar in Frankreich die Beschlüsse dieser Synode gebilligt, es entstanden aber dennoch über die Lehre von der Gnade heftige Streitigkeiten, welche der genannte Amyraldus veranlaßte. Er hatte nämlich über diesen Gegenstand folgendes System aufgestellt: 1) Nachdem die Menschen gefallen, habe sich Gott Aller erbarmt und beschlossen, Alle durch Christum selig zu machen, wenn sie

alle an ihn glauben würden. Somit schien er, wie er auch selbst behauptete, eine universalitas gratiae divinae zu lehren. Weil er aber gleich die Bedingung hinzusetzte, „wofern sie Alle glauben würden", so nannte man dies den universalismus hypotheticus. 2) Gott habe wegen der Menschen Seligkeit einen zweifachen Beschluß gefaßt. Der eine sei der allgemeine und bedingte, alle Menschen selig zu machen, wenn sie glaubten; der andere der besondere und unbedingte oder der particuläre und absolute, kraft dessen Gott nur denen, welche er erwählet, wirklich den Glauben mittheilen wolle, so daß sie seinen Gnadenwirkungen nicht widerstehen könnten. Deshalb setzte er auch 3) eine zweifache Erlösung, Gnaden-Wahl und Berufung, von denen die eine allgemein, durch welche das natürliche Unvermögen zu glauben, gehoben, und den Menschen das Vermögen gegeben werde, daß er glauben könnte, wenn er wollte, obwohl er dadurch den wirklichen Glauben noch nicht erlange; die andere sei particulär, welche nur die Erwählten angehe, die dadurch nicht nur das Vermögen sich zu bekehren erhielten, sondern auch selbst bekehrt und selig würden. 4) Wollte Gott die Heiden zu einer gewissen Art des Glaubens durch die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, Langmuth, des Segens im Zeitlichen bringen und sie dadurch selig machen, wenn sie gleich keine ausdrückliche Erkenntniß Christi hätten, obwohl Amyrald diesen Satz später aufgab und bekannte, daß Niemand jemals durch das Licht der Natur bekehrt und selig geworden sei. Diese Lehre veröffentlichte Amyrald zuerst 1634 in einer französischen Abhandlung de praedestinatione und in 6 Predigten von der allgemeinen Gnade Gottes. Man beschuldigte ihn der Abweichung von der Dortrechter Synode und der Einführung des Arminianismus in einer anderen Form. Es wurden zur Beilegung des Streites mehrere Synoden gehalten. Dennoch wurden auch nachgehends noch viele Streitschriften über diesen Gegenstand gewechselt. Auf der Seite des Amyrald standen besonders Dalläus und Blondell, seine angesehensten Gegner waren Spanheim, Maresius und Gautier. — Es ist nun aber leicht ersichtlich, daß diese Lehre der s. g. Amyraldisten oder hypothetischen Universalisten im Grunde mit der Lehre der Particularisten oder ächten Reformirten übereinstimmt und nicht weniger hart und anstößig ist. Denn was ist das für eine allgemeine Gnade Gottes, wenn er zwar alle selig haben will, aber nicht

allen die Mittel dazu oder den Glauben geben will. Denn auch Amyrald lehrte, daß nur die Erwählten von Gott den wirklichen Glauben erhielten, die andern aber nur die Fähigkeit zu glauben, nicht aber den Glauben selbst. So ist also zwischen diesem künstlichen System, welches die Schriftaussprüche von der allgemeinen Gnade Gottes mit der Prädestinationslehre in ganz unhaltbarer Weise zu vereinigen suchte, so daß im Grunde doch nur der letzteren ihr wirkliches Recht geschah und den Systemen des strengen Prädestinatianismus nur ein scheinbarer Unterschied. Was mit der einen Hand gegeben ward, wird mit der andern wieder genommen. Die reformirte Kirche Frankreichs erkannte auch diese wesentliche Übereinstimmung und die falsche Beschuldigung des Arminianismus, welcher den Glauben nicht als particuläre Gnade, sondern pelagianisch als Werk der Natur betrachtet, so daß das Glauben oder Nicht-Glauben in Jedermanns natürlichem Vermögen steht, gar wohl, weshalb Amyrald auf einer gegen ihn gehaltenen Synode, wo auf seine Absetzung angetragen war, ehrenvoll entlassen und ihm nur in Beziehung auf seine singuläre Lehrform Stillschweigen auferlegt ward.

Andere Reformirte nun, namentlich Hessische und Märkische Theologen haben sich noch gelinder als Amyrald zu erklären gesucht und daher den Namen der universalistae absoluti davongetragen. Sie zerfallen selbst wieder in zwei Abtheilungen, von denen die mildesten, unter ihnen besonders Strimesius und Holzfuß folgende Lehre aufstellten: Gott habe von Ewigkeit den Beschluß gefaßt, sich des in dem ersten Menschen gefallenen, ganzen menschlichen Geschlechtes zu erbarmen, demselben Christum als Versöhner in seinem ewigen Rathschluß zugeordnet und zugleich beschlossen, es zum Evangelium und zur ewigen Seligkeit zu berufen und ihm genugsame Gnade mitzutheilen, durch welche es zu Christo kommen und durch ihn selig werden könne. Da er aber von Ewigkeit vorher gesehen, daß beinahe alle dem Gnadenruf muthwillig widerstreben würden, habe er von Ewigkeit beschlossen, Einigen unter den muthwillig Widerstrebenden eine solche Gnade widerfahren zu lassen, kraft deren sie wirklich müßten bekehrt und selig werden; vermöge dieses Beschlusses habe er diese vor den andern erwählet, welchen er indeß gleichfalls eine genugsame Gnade von Ewigkeit zugeordnet und in der Zeit widerfahren lasse, durch welche auch unter ihnen wirklich

einige, wiewohl wenige bekehrt würden. Indeß auch in dieser Lehre von der gratia sufficiens, welche allgemein sei und der gratia efficax und abundans, welche particulär, ist der Particularismus keineswegs gründlich überwunden und der Vorwurf der Partheilichkeit auf Seiten Gottes keineswegs gründlich abgelehnt. Denn warum läßt er dem einen mehr Gnade widerfahren als dem andern, wenn er wirklich will, daß Allen, so viel an ihm liegt, geholfen werde?

Mit der reformirten Lehre von der Prädestination steht nun in genauer Verbindung die reformirte Lehre von den Gnadenmitteln. Zwar constituirte sich ursprünglich die reformirte Kirche im Unterschiede von der lutherischen durch die differente Abendmahlslehre, und in der That ist diese Eine Abweichung von dem klaren Wort des Herrn an sich schon hinreichend, die rein aufs Wort gegründete Kirche zu bestimmen, die Gemeinschaft solcher antiscripturanischen Vernünfteleien beharrlich abzulehnen; allerdings war auch Zwingli schon prädestinatianisch gesinnt: indeß muß doch gesagt werden, daß später Calvin, nachdem er einmal auf die strenge Ausbildung und Fassung der Prädestinationslehre verfallen und dieselbe zum Centrum seines Glaubens und Systemes erhoben, gar keine andere Gnadenmittellehre mehr brauchen konnte als die wenn auch von ihm einiger Maßen modificirte zwinglische. Die Calvin mit Zwingli gemeinsame Anschauungsweise besteht zunächst in der Trennung von Wort und Geist, von irdischem und himmlischem Elemente in dem Sakrament. So erhielten also Wort, Wasser, Brodt und Wein zunächst nur eine significative, keine collative Bedeutung, sie sind nicht Träger, sondern symbolische Zeichen der göttlichen Gnadengaben. Es kann vom Standpunkte der Prädestinationslehre aus nicht anders gedacht werden. Was zunächst das Wort Gottes betrifft, so enthält dies zwar den Rathschluß Gottes zur Seligkeit der Menschen verzeichnet, es kann aber das Subjekt nicht ohne Weiteres um der Zusage des Wortes Gottes willen in diesen Gnadenrathschluß sich selbst befaßt glauben, denn entweder die Verheißung des Wortes ist selbst nicht allgemein, oder wenn ja, so liegt hinter und über ihr ein entgegengesetzter geheimer, partieller Erwählungswille Gottes verborgen. Nicht also die Zusage des Wortes, welches an sich bekehrungskräftiger Geist und Leben ist, sondern ein neben dem Worte hergehender und außer demselben im Geiste der Wiedergeburt sich vollziehender Er-

wählungsrathschluß Gottes ist der Grund, worauf ich stehe, die Bürgschaft und Gewißheit meiner Seligkeit. Es ist deshalb eine ganz consequente Vorstellungsweise der reformirten Theologen, wenn sie sagen, das Wort Gottes werde zwar in versammelter Gemeinde verkündigt, vom Ohr und Verstande Aller aufgenommen, es sei aber nicht seine Art und Natur geistes- und bekehrungskräftig Allen an die Seele zu dringen, sondern den Verworfenen ist es nur ein leeres Zeichen und Schall, die Erwählten aber ziehet und ergreifet Christus unmittelbar durch seinen Geist, applicirt ihnen durch denselben den Inhalt des Wortes und macht ihnen denselben lebendig. Das Wort ist demnach zunächst nur das äußerliche Medium, wodurch den Menschen die Erlösungsthaten und der Gnadenrathschluß Gottes über das gefallene Geschlecht zur Kunde kommen. Es ist aber als solches eine festverbürgte, untrügliche Urkunde, denn es ist Gottes, vom Geiste Gottes geredetes Wort. Daß es dies ist, dafür trägt es freilich die Bürgschaft nicht unmittelbar in sich selbst, in dem ihm einwohnenden, lebenschaffenden Geiste, sondern das wird verbürgt durch den als Bestätigung und Versiegelung nebenhergehenden und außerhalb des Wortes hinzukommenden Geist. In dem Maaße als nun das Wort auf diesem Standpunkte an sich nur Buchstabe, und nicht zugleich an und für sich selbst Geist und Leben ist, ist es natürlich, daß nun auch ängstlich und in äußerlicher Weise am Buchstaben festgehalten wird und daß so in gleicher Weise und nebeneinander hergehend ein excentrischer Spiritualismus und ein excentrischer Literalismus in der reformirten Kirche sich geltend gemacht hat. Man sagt gewöhnlich, das Schriftprincip sei in der reformirten Kirche stärker und consequenter hervorgehoben, durchgebildet und festgehalten worden, als in der lutherischen. Man sollte vielmehr sagen, es sei dies in einseitigerer, starrerer und geistloserer Weise geschehen. Oder sollte das ein strengeres und nicht vielmehr nur ein geistloses Festhalten am Worte sein, wenn die reformirte Kirche nicht nur die apostolische Lehre, sondern auch mit Nichtachtung aller mehr als tausendjährigen und dem Geiste des Wortes nicht widersprechenden geschichtlichen kirchlichen Entwicklung den apostolischen Cultus, die apostolische Gemeindeverfassung und Disciplin in möglichst ursprünglichen Formen wiederherzustellen bemüht war und zwar auf diesen Punkt ein so großes Gewicht legte, daß sie, wo es nöthig war, auch kein radikales, bilder- und verfassungsstürmendes Unternehmen scheute. Zwingli und Calvin würden wahrlich

nicht um Carlstadts Beginnen willen die Wartburg verlassen haben, oder wenn ja, nicht um wie Luther acht Tage gegen ihn zu predigen, sondern um ihn durch ihre Autorität zu unterstützen und in seinen Plänen zu fördern. Wir können in dieser Stellung der reformirten Kirche so wenig eine schriftgemäße erkennen, daß wir sie im Gegentheil für eine schriftwidrige erklären müssen, wenn es anders schriftgemäß und namentlich mit der Lehre und dem Verfahren des Apostel Paulus übereinstimmend ist, wo nur der rechtfertigende Glaube an Christum den Gekreuzigten rein erhalten wird, auf Äußerlichkeiten weiter kein Gewicht zu legen, vielmehr den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide zu werden und weder diesen das mosaische Gesetz aufzulasten, noch jenen, wenn sie nur nicht den Grund ihrer Gerechtigkeit und Seligkeit darin suchen, dasselbe gewaltsam zu entreißen. Hat doch auch Paulus den Timotheus beschnitten, ein Gelübde auf sich genommen, sein Haar beschoren und ist nach Jerusalem gereist, um sein Gelübde im Tempel zu lösen. Darum ist dies grade die wahrhaft schriftgemäße, ächt evangelische Stellung, welche Luther einnahm, daß er in Cultus, Verfassung und Disciplin alle nicht geradezu abgöttischen Gebräuche bestehen ließ und die Schrift in dieser Beziehung nicht zum positiv-constitutiven, sondern nur zum negativ-kritischen Principe erhob, nach dem nur das direkt Schriftwidrige, d. h. das mit der reinen Lehre von der sündenvergebenden, rechtfertigenden Gnade in Christo absolut Unvereinbare fallen mußte, alles andere aber, was eine kirchengeschichtliche und nationale Berechtigung und Sanktion gewonnen hatte, ruhig fortbestehen und auf dem Wege allmählig fortschreitender Reform mit zarter Schonung und besonnener Anknüpfung an die vorhandenen Grundfäden fortgebildet und der Idee der ächt evangelischen Cultus- und Gemeindeverfassung immer mehr angenähert werden mochte. Das entgegengesetzte reformirte Verfahren müssen wir geradezu als einen Rückfall in den gesetzlichen Standpunkt bezeichnen, der überall da stattfindet, wo bestimmte äußere, wenn auch urapostolische Formen als zur Herstellung der Idee der wahren Kirche absolut nothwendig postulirt werden. Der radikale Gegensatz der reformirten Kirche zur katholischen Kirchenform stand demnach dem Geiste des Katholicismus viel näher als die besonnene lutherische Reform, der so oft reformirter Seits das Hängenbleiben im Katholicismus schuld gegeben wurde. — Als der äußerste consequente

Ausläufer dieser äußerlich scripturanischen Richtung ist dann endlich noch die (wie wir gesehen) in zwei reformirten Symbolen auftretende ausdrückliche Festsetzung von der göttlichen Inspiration des hebräischen Punktationssystems im A. T. zu betrachten.

Wie nun das Wort Gottes die Gnade Gottes nur ausspricht und andeutet, nicht selbst conferirt, so auch die Zeichen im Sakramente. Was zunächst die Taufe betrifft, so ist das Wasser derselben nicht an und für sich selbst das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, nicht der das Wort der Verheißung sichtbar darstellende Träger des heiligen Geistes und aller durch denselben vermittelten Gnadenschätze Gottes, sondern es ist, was die Erwachsenen betrifft, nur Zeichen, daß die die Taufe Empfangenden vorher schon durch den Glauben gereinigt und wiedergeboren sind und nun auch äußerlich der Gemeinde der Gläubigen sich zugesellen, was aber die Kinder betrifft, so ist es gleichfalls nicht conferirendes Medium der Wiedergeburt, die ja ganz sichtlich bei vielen viel später, bei vielen gar nicht erfolgt, zu der ja auch nur die Erwählten berufen und ausgesondert sind und die, wenn sie allgemein von den Kindern empfangen würde, wegen der Unverlierbarkeit der Gnade, ja auch allen Getauften, bis an ihr Ende verbleiben müßte, sondern die Taufe ist bei den Kindern nur der äußere Aufnahmeakt in die christliche Kirche, in die äußere Gemeinschaft der Menschen, in deren Mitte Gott seine Erwählten hat, und welche er dann später durch seinen heiligen Geist bekehrt und in seine Gemeinschaft versetzt. Zwar hat Calvin den Sakramentsbegriff dadurch der lutherischen Fassung zu nähern gesucht, daß er das Zeichen nicht bloß als Zeichen dessen, was Gottes Gnade schon an den Menschen gethan hat oder etwa in Zukunft thun wird, sondern zugleich als Versiegelung seiner Verheißung im Worte faßte, doch können wir darin dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre nach keine wesentliche, sondern nur äußerlich formelle Fortbildung der Lehre erkennen.

Denn was zunächst die Taufe betrifft, so ist auch sie dem Calvin nicht Mittel und Kraft der Wiedergeburt, sondern auch nur Zeichen und Siegel der göttlichen Gnade; wie es aber mit dieser Versiegelung gemeint sei, wird uns am Besten bei der Lehre des Calvin vom heiligen Abendmahle klar werden, zu der wir jetzt übergehen. Die gewöhnliche, an sich auch nicht unrichtige Darstellung derselben ist folgende:

Das heilige Abendmahl ist nicht nur ein Erinnerungs- und Bekenntnißmahl, sondern es sind die gottgestifteten Zeichen oder irdischen Elemente in demselben zugleich als dem Worte der Verheißung angehängte Siegel der göttlichen Gnade zu betrachten. Sie sind an sich allerdings nur Symbole des Leibes und Blutes Christi, was Gott aber darstellt, verheißt und versiegelt, das schenkt er uns auch wirklich, da er der Wahrhaftige ist. Gott verheißt uns also im heiligen Abendmahle Sündenvergebung nicht nur durchs Wort, sondern hängt diesem Worte auch gleichsam ein Siegel an, indem er uns in Brodt und Wein die Zeichen des für uns gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes als Pfänder seiner Gnade reicht, mit den Zeichen aber auch zugleich die Sachen, nämlich den Leib und das Blut des Herrn selbst. Zwar ist Leib und Blut des Herrn nicht unter den Zeichen des Brodtes und Weines selbst auf Erden gegenwärtig, sondern im Himmel abwesend zur Rechten des Vaters, wenn aber auch nicht leiblich, doch geistig gegenwärtig. Die geistige Gegenwart ist aber eine nicht weniger reale, wahrhafte und wirkliche Gegenwart. Diese Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn wird nun aber dem empfangenden Subjekte in folgender Weise vermittelt. Das eigentlich empfangende Organ des Leibes und Blutes des Herrn ist der Glaube des Empfängers. Durch den Glauben wird die Seele des Empfängers in Kraft des heiligen Geistes gen Himmel gehoben und dort mit Christo in Verbindung gesetzt und zwar mit dem ganzen Christus, also auch genährt mit seinem Leibe und mit seinem Blute. Da der Glaube das empfangende Organ ist, so empfängt also der Ungläubige nichts und Calvin leugnet demnach eben so entschieden die manducatio oralis, wie die manducatio infidelium, ja in diesen beiden Punkten concentrirt sich recht eigentlich die Differenz der lutherschen und calvinschen Abendmahlslehre, weil sie als nothwendige Consequenz der realen leiblichen Gegenwart des Herrn im heil. Nachtmahle zugleich die Wahrzeichen und der Prüfstein sind, ob es mit der Annahme dieser Gegenwart wirklich ernst gemeint sei. — Zwar kann es zunächst scheinen und ist auch reformirter und unirter Seits stets behauptet worden, als drehe sich der Streit gar nicht um die Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im heiligen Abendmahle, da diese beiderseits zugegeben und gelehrt werde, die Differenz beziehe sich nur auf die Art der Gegenwart und des Empfangens, indem nach der Lehre

der lutherischen Kirche der Leib leiblich für den Mund, nach der Lehre der reformirten Kirche der Leib geistlich für den Glauben zugegen sei. Doch abgesehen davon, daß auch so die Calvinsche Theorie sehr gekünstelt und gezwungen bleibt, abgesehen davon, daß überhaupt zuvörderst noch der Sinn seiner Ausdrücke genauer zu untersuchen wäre und zu fragen, ob er denn wirklich irgend welche Art des Überganges des Leibes und Blutes des Herrn in das empfangende Subjekt statuire, was wir glauben verneinen zu müssen, vorläufig aber zugeben, so bliebe auch so noch eine sehr bedeutende nicht nur theologische, wie man meint, und also kirchlich gleichgültige, sondern auch praktische Differenz zwischen calvinischer und lutherischer Abendmahlslehre. Denn darin stimmen beide überein, daß das heilige Abendmahl hauptsächlich gestiftet sei zum Troste und zur Stärkung unsers schwachen Glaubens, zur Versiegelung der göttlichen Gnade, weil wir in den mannigfachen Trübsalen, Anfechtungen und Versuchungen, welche Welt, Fleisch und Teufel uns und unserm Glauben immerdar bereiten, noch einer höhern Versicherung und Bekräftigung der trotz unserer mannigfachen Sünde, Untreue und Schwachheit uns immerdar feststehenden Gnade, Treue und allmächtigen Heilandskraft Gottes bedürfen, als die bloße Verheißung durchs Wort. Wie uns nun eine solche Stärkung der vom Himmel sich gnadenreich zu uns herabneigende Heiland selbst bereiten könne, wie sein uns zu essen und zu trinken gegebener Leib und sein Blut uns wahrhaftig ein Pfand der unaussprechlichen, herablassenden, auch das theuerste Kleinod uns vertrauenden und den höchsten Gnadenschatz uns schenkenden Huld und Liebe Gottes sein und somit unser schwankendes Vertrauen aufzurichten und zu kräftigen im Stande sei, ist leicht ersichtlich. Hier haben wir uns nicht mit unserm beschwerten, glaubensarmen Herzen zum Himmel zu erheben, wozu wir uns ja eben ohnmächtig fühlen, um durch unsere Erhebung den Herrn zu uns herabzuziehen, sondern der Herr kömmt zu uns herab, um uns zu sich heraufzuziehen. Er ist für Alle gegenwärtig und zwar nicht zum Gerichte, sondern in Gnaden, wird auch von allen empfangen und zwar von allen, auch den Schwachgläubigen zum Segen, zum Fluche nur für die muthwilligen Verächter. Wie ganz anders aber steht es da, wo nur unser Glaube die Gegenwart des Herrn vermittelt, wie muß der Mensch da stets in Zweifel bleiben, ob er auch recht geglaubt und wirklich empfangen, wie muß da nicht

auch das Maaß des Empfanges von dem Maaße des Glaubens bedingt erscheinen. Je ernster es der Mensch hier nimmt, desto leichter kann ihm das heilige Abendmahl zur Marter und nicht zum Troste und zur Stärkung werden. Stellen wir uns nun noch dazu auf den Standpunkt der calvinischen Prädestinationslehre, so ist es nicht einmal Gottes ernster Wille, daß alle glauben sollen, alle glauben können, nur den Erwählten schenkt er den Glauben, den andern versagt er ihn, die Versiegelung seiner Gnade durch die Zeichen des Sakraments geht also keineswegs alle Empfänger, sondern nur die Erwählten an, nur diesen ist sie eine Versiegelung, den andern aber nicht; ob ich nun aber ein Erwählter sei, kann ich wieder nicht durch Gottes Verheißung durchs Wort und Versiegelung durchs Sakrament erfahren, sondern nur durch den in mir vorhandenen Glauben, die in mir vorhandene Wiedergeburt; so schafft also nicht Wort und Versiegelung den Glauben, sondern der Glaube macht die Versiegelung, denn nur für den Glauben ist sie eine solche und so ist denn in der That nicht einzusehen, wozu wir bei diesem spiritualistischen Standpunkte, wo doch Alles auf die Erwählung, welche Christus unmittelbar im Geiste versiegelt, ankommt, noch der äußeren Versiegelung durchs Sakrament bedürfen, die den Nichterwählten keine ist und die der Erwählte nicht bedarf. — Dazu kömmt nun aber zuletzt, daß unserer Meinung zufolge, und dies war auch von jeher die gemeinsame Ansicht der lutherischen Kirche, wie sie schon in der Formula Concordiae ausgesprochen ist, auch Calvin, so wenig als Zwingli, gar kein wirkliches Empfangen des Leibes und Blutes des Herrn statuirt. Es läßt sich aus den reformirten Bekenntnißschriften, namentlich dem cons. Tigurinus unwidersprechlich belegen, daß so viel auch Calvin von dem Genährtwerden der gläubigen Seele durch den Leib und das Blut Christi redet, er doch ausdrücklich in Abrede stellt, daß irgend eine transfusio der Substanz des Leibes des Herrn auf die Seele übergeht. Es ist ja auch an sich undenkbar, daß der Geist das Organ für das Empfangen des Leibes sein könnte. Wie es mit dem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi gemeint sei, zeigt die fortwährende Berufung Calvins und der reformirten Kirche auf Joh. 6. Denn dort ist ja der Ausdruck offenbar nur symbolisch für den Glauben an den für uns gekreuzigten Leib und das für uns vergossene Blut Christi gesetzt. Christi Leib und Blut geistlich im Abendmahl essen,

heißt danach nichts anders als an sein für uns geschehenes Opfer am Kreuze glauben. Wenn nun dennoch andere Aussprüche der reformirten Bekenntnißschriften mehr zu besagen scheinen, indem sie die durch den Glauben gestiftete mystische Vereinigung der Gläubigen mit dem persönlichen, verklärten Heiland ausdrücklich nicht nur auf eine Vereinigung mit seinem Geiste, sondern auch mit seinem Leibe beziehen, so können wir dies doch nur auf mittelbare Weise verstehen, wir werden mit dem Sohne Gottes vereinigt und da in ihm Gottheit und Menschheit persönlich vereint sind, so treten wir durch seine Gottheit mittelbar auch mit seiner Menschheit in Verbindung und geistige Gemeinschaft. — Es ist ja überhaupt undenkbar, daß der Glaube in dem Sakramente etwas anderes empfangen könne als außerhalb desselben, denn nur was er hier zu vermitteln im Stande ist, vermag er auch dort, wie dies auch Calvin ausdrücklich zugibt und versichert. Und so ist denn gewiß, daß das empfangene Objekt innerhalb des Sakraments kein andres ist, als außerhalb desselben, der specifische Unterschied zwischen sakramentlicher und außersakramentlicher Gnadengabe ist aufgehoben, und wir sind denn doch immer wieder auf das Zwinglische Gedächtniß-Bekenntniß- und Gemeinschaftsmahl zurückgewiesen und auf die leeren Zeichen, welche Siegel nur für die sind, die sich im Glauben sie als solche anzueignen im Stande sind, wobei noch dazu nicht einzusehen, wie ein Stückchen Brod und ein Tröpfchen Wein ein kräftigeres Zeichen und Siegel sein solle, als das gesprochene Wort, noch auch warum denn Christus das viel eindringlichere Symbol des Passalamms abgeschafft oder nicht wenigstens das Anschauen eines das Gemüth viel kräftiger bewegenden Ecce homo in versammelter Gemeinde angeordnet habe. Wie wenig das Sakrament hier als solches bedeutet, geht auch aus dem calvinischen Verbote der Privat- und Krankencommunionen hervor, denn bei so inhaltsleerem Sakramentsbegriffe bedarf es ja allerdings der versammelten Gemeinde zur Hebung der Feier, zur öffentlichen Darstellung des Bekenntnisses und der Gemeinschaft. Was aber das Wichtigste ist, die reformirte Abendmahlslehre hält eben nicht einfach am Worte, sondern unterwirft es willkührlich tropischen und allegorischen Deutungen. Schon Luther hat ausreichend bewiesen, daß der von den Reformirten eingeführte Sprachgebrauch in keiner Sprache vorkommt und logisch unmöglich ist, und selbst wenn ein solcher Sprachgebrauch möglich wäre, so würden

wir den sein Testament stiftenden Sohn Gottes einfältig beim Worte seines Testamentes zu nehmen haben.

Mit der Abendmahlslehre hängt endlich, wie wir schon in der Darstellung des Lehrbegriffes unserer Kirche gesehen, die Lehre von der Person Christi zusammen. Die reformirte Kirche blieb hier bei den Bestimmungen des Chalcedonensischen Concils stehen, daß göttliche und menschliche Natur in der Einen Person Christi ungetrennt und unvermischt vereinigt seien. Hierin sind allerdings die Grundzüge der reinen Lehre enthalten mit Ablehnung der beiden häretischen Extreme, des nestorianischen der Naturentrennung und eutychianischen der Naturenvermischung. Doch kam es noch auf die genauere Entwicklung der Chalcedonensischen Formel an. Es mußte mit dem Begriffe der persönlichen Einheit und nicht nur mit dem „unvermischt und unverwandelt" sondern auch mit dem „ungetrennt und ungeschieden" Ernst gemacht werden und die reale in der Einheit der Person vorhandene Naturengemeinschaft, sowie die dadurch bedingten Wirkungen weiter entwickelt werden, sollte anders nicht der Ausdruck „persönliche Einheit" ein bloßer Name bleiben und die gründliche Überwindung des Nestorianismus dennoch vermißt werden. Bis zu diesem Punkte ging nun aber die reformirte Kirche mit der lutherischen nicht fort und so konnte sie, obgleich an dem uralten kirchlichen Symbolum festhaltend, dennoch, weil sie die richtige Deutung und nothwendige Entwicklung desselben ablehnte, auch in dieser Beziehung einer häretisirenden Tendenz sich nicht entziehen. Calvin blieb hier ganz auf dem Standpunkte Zwinglis stehen. Auch er hielt an der schon von Luther her berüchtigten Zwinglischen Allöosis fest, welche Luther eine Teufelslarve genannt, die einen solchen Christus zurichte, nach dem er nicht Christ sein möchte In der That ist auch dieses Dissidium von großer Bedeutung und die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum keineswegs als die bloß wissenschaftliche Durchbildung und Vollendung der Lehre von der Person Christi ohne praktische Wichtigkeit zu betrachten. Vielmehr kann nur durch sie die wahre Menschwerdung Gottes, die wahre Einsenkung Gottes ins Fleisch wahrhaft anerkannt und gewahrt werden. Nach Zwingli und Calvin bleiben göttliche und menschliche Natur trotz des nominellen Tertiums der persönlichen Einheit dennoch außer aller realen Verbindung, und es ist ein treffendes Bild, wenn die Concordienformel diese per-

sönliche Einheit, welche eben eigentlich gar kein Tertium sein sollte, sondern nur der Ausdruck für die eigenthümliche Art der wirklichen Einheit und Gemeinschaft göttlicher und menschlicher Natur in Christo, mit dem Leime vergleicht, der zwei sich gegeneinander doch immer äußerlich und gleichgültig bleibende Bretter verbindet. Nach dieser Vorstellungsweise bilden eigentlich göttliche und menschliche Natur zwei neben einander herlaufende Personen, nur der Mensch leidet, stirbt, steht von den Todten auf, fährt gen Himmel und wird in alle dem von dem Gotte, mit dem er eben in Einer Person verbunden ist, getragen und unterstützt; wird in der Schrift von der Gottheit Menschliches, von der Menschheit Göttliches prädicirt, so ist dies eben nur eine nominelle Übertragung, eine Allöosis, deren Anwendung durch die faktische persönliche Einheit ermöglicht ist. Heißt es: Der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt, so ist dies so aufzulösen: der Mensch ist gekreuzigt, der mit dem Herrn der Herrlichkeit Eine Person bildet, oder heißt es umgekehrt: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, so ist dies aufzulösen: Diese Gewalt ist dem Sohne Gottes gegeben, der mit dem Menschen in persönlicher Einheit steht. So ist zuletzt weder die Gottheit bei dem Sein, Leiden und Thun der Menschheit, noch die Menschheit bei der Majestät und Herrlichkeit der Gottheit reell betheiligt und gerade durch jenes Verbindungsmittel der persönlichen Einheit sind wie durch eine Kluft oder einen unübersteiglichen Wall alle Communicationswege zwischen beiden abgeschnitten. So ist denn in der That zuletzt keine Schutzwehr mehr vorhanden, daß nicht auch noch dieses letzte lockere und unhaltbare Band der persönlichen Einheit von der fortschreitenden kritischen Trennung der Reflexion aufgelöst und zerrissen und so zuletzt die Menschwerdung Gottes ganz geleugnet werde. — Und in der That scheint uns diese Gefahr der reformirten Lehre noch von einer andern Seite her zu drohen, nämlich gerade von Seiten ihres ersten und obersten Principes, der Lehre von der Prädestination, und indem wir in unserer Darstellung des reformirten Lehrbegriffes versucht haben, den Gesammtcomplex der eigenthümlich reformirten Lehren gerade vom Standpunkte dieses *πρῶτον ψεύδος* aus als nothwendige Consequenzen zu erweisen, muß es uns auch hier von Wichtigkeit sein, diesen inneren Zusammenhang zu erkennen. Da nämlich bei der Prädestinationslehre Alles auf die Verherrlichung der Gerechtigkeit und der Gnade Gottes zurückgeht, um deretwillen die Welt erschaffen, Adams Fall und Christi Menschwer-

dung und Versuchung, Seligkeit und Verdammniß geordnet, so sind diese Anordnungen offenbar nur die subjektiven Mittel, durch welche die göttliche Weisheit ihren letzten Zweck die Verherrlichung der eigenen Gerechtigkeit und Gnade realisirt. Es ist hier keineswegs das allgemeine Erbarmen Gottes, welches die gesammte gefallene Menschheit erretten will, das sich aber nur durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes vollziehen kann, weil nur der in die Menschheit eingesenkte Gott im Stande ist, das Hemmniß des göttlichen Erbarmens seine Strafgerechtigkeit zu beseitigen und durch sein weil gottmenschliches, darum unendlich werthvolles Leiden, die unendliche Schuld der Menschheit zu tragen und zu sühnen, denn nur so ist die Nothwendigkeit der wahrhaftigen Menschwerdung und des Versöhnungsleidens des Sohnes Gottes erkannt: sondern es ist hier auf reformirter Seite nur das absolutum decretum zur Selbstverherrlichung der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit das eigentlich treibende Motiv zur Menschwerdung des Sohnes Gottes und zur Stiftung der Versöhnung. Ist doch hier wie ausdrücklich gesagt wird, Christus nicht für die ganze Welt, sondern nur für die Erwählten gesendet und gestorben, sieht man doch hier überhaupt nicht die Nothwendigkeit seiner Menschwerdung und seines Leidens ein, denn offenbar konnte die göttliche Weisheit und Allmacht diesen ihren Allem anderen voraufgehenden, absolut primitiven Plan der göttlichen Selbstverherrlichung auf anderem als auf dem gewählten Wege vollziehen, wie schon Augustin sagte, daß Gott einen solchen andern Weg hätte wählen können, daß aber auch der andere Weg der menschlichen Thorheit mißfallen hätte. Hier kam es ja nicht sowohl auf die objektive Aufhebung eines auf der ganzen Menschheit lastenden göttlichen Zornes an, als vielmehr auf die Selbstbefriedigung der göttlichen Willkühr, welche den Einen zur Seligkeit, den Andern zur Verdammniß herausgriff und erwählte, um eigene Gerechtigkeit und Gnade zu verherrlichen. Diese Willkühr hätte aber, so scheint es, sobald es Gott nur wollte, auch unmittelbar ohne Vermittlung der Menschwerdung und des Todes des Sohnes Gottes sich verwirklichen können. Und wir meinen, daß es auch hier eine tiefe Ahnung dieses Zusammenhanges war, welche es in der reformirten Kirche nie weder zu einer wahrhaften absoluten Menschwerdung, noch zu einer vollgültigen allgemeinen Versöhnung kommen ließ.

So sehen wir also, wie die reformirte Lehre, die selbst noch, was ihr zum subjektiven Gewinn und Vortheil gereicht, durch entgegengesetzte

objektiv kirchliche Elemente mannigfach gebunden ist, doch die nothwendige Consequenz eines absoluten mystischen Spiritualismus einerseits und eines vollendeten Rationalismus andrerseits in sich birgt. Denn da hier alles auf die Versiegelung der Erwählung durch den Geist zurückkommt und Wort und Sakrament nur leere Schaale und äußere Hülse bleibt, so ist es nur consequent zu nennen, wenn letzteres ganz bei Seite geworfen und nur das Wesentliche der Geist zurückbehalten wird. Von der andern Seite führt die das System durchziehende rationalisirende Tendenz namentlich in der Christologie zu einem gänzlichen Abstreifen des positiven Inhaltes und einem ausschließlichen Geltendmachen des Vernunftprincipes. Und so hat es sich denn auch historisch herausgestellt. Es sind aus der reformirten Kirche einerseits mystische, andrerseits rationalistische Sekten hervorgegangen. Der mystische Spiritualismus der reformirten Kirche hat sich weiter entwickelt in der Sekte der Mennoniten, vollendet in der Sekte der Quäker. Die rationalisirende Tendenz der reformirten Kirche hat sich weiter entwickelt im Arminianismus, ihrer Vollendung genähert im Socinianismus und hat eigentlich ihr letztes Stadium im modernen Rationalismus erreicht, der noch die letzten supranaturalen Elemente des Socinianismus abgestreift hat. Dies hat er aber gleich bei seinem ersten Auftreten innerhalb und aus der reformirten Kirche heraus mit solcher Vollendung gethan, daß er sich kaum noch zu überbieten im Stande war. Denn die englischen Deisten oder Freidenker waren bekanntlich die eigentlichen Väter des modernen Rationalismus. Von ihnen aus ging das Gift des theoretischen und systematischen Unglaubens, der sich in ihrer eigenen Hohlheit bespiegelnden dürren Verstandesreflexion nach Frankreich und nach Deutschland über. Wir haben also zunächst noch die Lehren der Arminianer, Socinianer, Mennoniten, Quäker genauer kennen zu lernen, an die wir dann zuletzt noch die Swedenborgianer anschließen werden. Vgl. übrigens noch Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union. Eine historisch-dogmatische Apologie der lutherischen Kirche und ihres Lehrbegriffs. Leipzig 1839. Graul, die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte des göttlichen Wortes. Leipzig 1846 und öfters.*)

*) Vgl. auch Günther, populäre Symbolik. Lutherischer Wegweiser zur Prüfung der verschiedenen Kirchen und religiösen Gesellschaften. 2. Aufl. St. Louis 1881.

IV. Sekten.

A. Rationalisirende Sekten der reformirten Kirche.

1. Arminianer.

Der Stifter dieser Parthei war Jakob Arminius, der 1560 geboren, Prediger zu Amsterdam war, als er zuerst die von ihm herrührende Trennung in der reformirten Kirche veranlaßte. Es war nämlich zu Delft eine Schrift erschienen, welche die Lehre der Infralapsarier vertheidigte im Gegensatz zu Calvin und Beza, deren supralapsarische Lehrweise angegriffen ward. Dem Arminius ward die Widerlegung dieser Schrift und die Ehrenrettung Calvins und Bezas aufgetragen. Mit der tieferen Untersuchung dieses Gegenstandes beschäftigt ward aber Arminius zu antiprädestinatianischen, entschieden universalistischen Ansichten geführt. Als er im Jahre 1603 zum Professor der Theologie nach Leiden berufen ward, trug er seine neue Lehre zwar unter großem Beifall vieler seiner Zuhörer vor, fand aber an seinem Collegen Franciscus Gomarus einen heftigen Gegner. Auch dieser hatte seinen Anhang. So entstanden denn zwei Partheien, die Gomaristen oder strengen Calvinisten und die Arminianer. Arminius starb zwar schon im Jahre 1609, aber nicht seine Lehre. Sie fand namentlich in Uytenbogart und Simon Episcopius gewandte und muthige Vertheidiger. Der Abweichung von der kirchlichen Lehre und der Störung des Landfriedens angeklagt, übergaben die Arminianer den Ständen im Jahre 1610 eine Schrift, remonstrantia genannt, welche in 5 Artikeln ihre Grundsätze von der Gnadenwahl zusammenfaßte. Von derselben wurden sie auch Remonstranten oder Quinque-articulares genannt. Der erste Artikel gründet die Wahl Gottes auf die ewige Vorhersehung des Glaubens. Der zweite Artikel lehrt die Allgemeinheit des Verdienstes Christi. Der dritte Artikel leitet den

Glauben und die Wiedergeburt von der Wirkung der Gnade Gottes und des heiligen Geistes her. Der vierte Artikel leugnet, daß diese gratia irresistibilis sei. Der fünfte Artikel lehrt die Möglichkeit des Abfalls obgleich in etwas zaghaften Ausdrücken. Dem Inhalt dieser Sätze würde an sich unsere Kirche ihre Zustimmung nicht versagen können, wenn nicht auch sie schon wenn auch sehr leise und verdeckt semipelagianisirende Voraussetzungen durchschimmern ließen, wie z. B. in dem gebrauchten Ausdrucke gratia excitans (nicht creans). — Ihre calvinistischen Gegner setzten nun eine contra-remonstrantia auf, woher sie den Namen der Contraremonstranten erhielten. Es wurden mehrere fruchtlose Verhandlungen und Gespräche angestellt, den Remonstranten aber von den Generalstaaten Schutz gewährt. — Als aber Prinz Moritz von Oranien aus politischen Absichten die Parthei der Contraremonstranten ergriff, so brach die Verfolgung über die Arminianer aus. Die Kanzeln wurden mit Contraremonstranten besetzt, Jean von Olden Barneveld hingerichtet, Grotius († 1645) und Andere eingekerkert und weil die Gomaristen sich jetzt den günstigsten Erfolg für ihre Parthei versprechen konnten, so setzten sie die Berufung der Dortrechter Synode durch, welche vom 19. November 1618 bis zum 9. Mai 1619 in 154 Sessionen unter dem Präsidium Bogermanns und von vielen ausländischen reformirten Theologen besucht gehalten wurde und auf der die 5 Artikel der Remonstranten verdammt wurden. Diese aber pflegten die Synode mit dem Tridentiner Concile zu vergleichen, wo man zugleich Richter und Kläger gewesen. Alle Arminianer wurden ihrer Stellen entsetzt oder sogar des Landes verwiesen, bis sie endlich nach Moritzens Tode (im J. 1625) allmälig wieder geduldet wurden und sogar eine gesetzliche Existenz als abgesonderter kirchlicher Verein erhielten. Sie stifteten nun unter Anderm ein Gymnasium zu Amsterdam mit einer Professur der Theologie und einer der Philologie und Philosophie, welche Ämter von einer Anzahl berühmter arminianischer Gelehrten verwaltet wurden Simon Episcopius († 1643), Stephan Curcellāus († 1659), Arnold Poelenburg, Isaac Pontanus, Philipp Limborch († 1714), Adrian von Kattenborg († 1737), Joh. Clericus († 1736), Joh. Jac. Wetstein († 1754) u. A. Der Arminianismus schlich sich übrigens theilweise auch nach anderen Gegenden der reformirten Kirche, besonders nach England ein.

Was nun die Bekenntnißschriften der Arminianer betrifft, so erkennen sie eigentlich keine Schrift von wirklich symbolischer Autorität an, doch stehen einige bei der Parthei in solchem Ansehen, daß sie derselben sehr nahe kommen, obgleich wieder keines unter ihnen als ein gemeinsames Band der ganzen Parthei betrachtet werden kann, um so weniger da der Arminianismus selbst flexibler Natur im Laufe der Zeit immer mehr seine Consequenzen entwickelt hat. Die quinque articuli oder fünf Sätze genügten bald nicht mehr und blieben darum später, als die Arminianer ihren Lehrbegriff immer weiter ausbildeten, nur für einen geringen Theil von ihnen, den s. g. quinque articulares, eine ausreichende Darlegung ihrer Abweichung vom reformirt kirchlichen Lehrbegriff. Zu diesen dürfte etwa Philipp a Limborch in seiner theol. christiana Amsterdam 1686 ed. 5 1730 zu rechnen sein, obgleich auch er mannigfach zur andern Seite inclinirt.

Nach diesen älteren genuinen Arminianern zu urtheilen würde ihr unterscheidendes Kennzeichen von der reformirten und lutherischen Kirche nur in der eigenthümlichen Fassung der Lehre von der Gnadenwahl bestehen, indem sie zwar mit unserer Kirche einem wirklichen Universalismus zugethan sind, aber den Glauben semipelagianisch als ein nur das natürliche liberum arbitrium unterstützendes Werk der Gnade fassen. Dieselbe Verstandesconsequenz, welche die reformirte Kirche trieb von dem servum arbitrium aus auf die Prädestination zu schließen, trieb sie umgekehrt von der Allgemeinheit der Gnade aus auf das liberum arbitrium zu schließen, so daß unsere Kirche hier mit Abschneidung aller derartigen Consequenzen und Schlußfolgerungen die rechte Mitte des Wortes Gottes einhält und mit Anerkennung des servum arbitrium auch das dem Prädestinatianismus entgegengesetzte Extrem der Apokatastasis ablehnend die Allgemeinheit der göttlichen Gnade verbindet.

Die semipelagianischen Voraussetzungen der Quinquearticulares mußten nun aber ihre weiteren Consequenzen entwickeln, und so sehen wir denn den Arminianismus immer mehr dem geschichtlich schon vor ihm aufgetretenen Socinianismus zueilen. Als die Häupter solcher socinianischen Remonstranten kann man etwa Conrad Vorstius in seiner Schrift de Deo et attributis divinis, Simon Episcopius, der die Sache der Remonstranten auf der Dortrechter Synode führte, in seinen institutiones theologicae lib. 4, nicht bis zur Hälfte voll-

endet, nach seinem Tode von Curcelläus herausgegeben, ferner Stephan Curcelläus selbst in seinen gleichfalls unvollendeten Instit. rel. christ. libb. 7 und auch den berühmten Joh. Clericus in seinen 1697 unter dem Namen des Liberius de S. Amore erschienenen epistolae theologicae betrachten.

Die Hauptconfession dieser zum Socinianismus hinneigenden Remonstranten hat Simon Episcopius im Jahre 1622 unter dem Titel Confessio sive declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur herausgegeben. Damit ist zu verbinden seine apologia oder das examen censurae gegen die reformirter Seits eingegangene Censur seiner Confessio. Beide Schriften sind klar und bündig wie auch mit sehr gewandter Dialektik geschrieben.

Die Hauptpunkte*) nun, welche diese socinianischen Remonstranten charakterisiren, sind etwa folgende:

1) Schränken sie die Anzahl der Glaubensartikel sehr enge ein und erklären die wichtigsten Glaubenslehren, auch wenn sie sie selbst noch annehmen, doch nicht für nöthig zur Seligkeit, so daß also nach ihnen auch ein Socinianer noch für rechtgläubig zu erachten. In England wurden die dieser Richtung zugethanen Männer latitudinarii genannt.

2) In der Lehre von den Eigenschaften Gottes nähern sie sich schon den socinianischen Begriffen, indem sie z. B. bei der Ewigkeit Gottes eine Succession statuiren und sie also mit der endlosen zeitlichen Dauer identificiren.

3) Huldigen sie in der Dreieinigkeitslehre dem Subordinatianismus

*) In Betreff der Offenbarung sind sie rationale Supranaturalisten, indem sie den Glauben an die Offenbarung auf Vernunftbeweise stützen und der menschlichen Vernunft eine negative Controle der Offenbarung vindiciren, nach dem Grundsatze: „Was der Vernunft widerspricht, kann nicht geoffenbart sein.“ Die Autorität der Schrift gründen sie nicht auf das testimonium Sp. S., sondern auf solche Argumente, wodurch die Lehrer unserer Kirche nur die fides humana erzeugt werden lassen. Sind die Bücher der Schrift von ihren Verfassern geschrieben, so sind sie göttlich, denn dieselben konnten, wollten und mußten die Wahrheit sagen und berufen sich selbst auf erhaltene göttliche Offenbarungen. Die Inspiration der Schrift reduciren sie auf eine bloße ihren Verfassern zu Theil gewordene göttl. Assistenz.

und erhöhen zum Theil den Vater so sehr über den Sohn und Geist, daß sie vom Arianismus nicht mehr fern sind. Von der andern Seite streift Clericus in seinen epist. theol. in das entgegengesetzte Extrem des Sabellianismus über, indem er die drei Personen in der Gottheit nur als drei verschiedene Vorstellungsarten Gottes bezeichnet.

4) Lehren sie vom Ebenbild Gottes socinianisch, indem sie dasselbe nicht in der unerschaffenen Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern in der Herrschaft über die anderen Creaturen finden. Hiermit hängen denn andere pelagianische Consequenzen in der Lehre von der Erbsünde und dem liberum arbitrium zusammen, so daß auf dieser Seite allmählich geradezu die Möglichkeit der Bekehrung des Menschen aus eigenen Kräften gelehrt wurde.

5) Leugnen sie die Nothwendigkeit der Genugthuung Christi und meinen, Gott habe den gefallenen Menschen die Sünde vergeben können, wenn auch seiner Gerechtigkeit keine Satisfaktion geschehen wäre. Wenn sie auch zugeben, daß Gott das Opfer Christi als Mittel der Errettung des Menschengeschlechts gebraucht habe, so erkennen sie dies doch weder als ein nothwendiges Mittel an, noch auch als ein in sich vollgültiges Opfer, sondern huldigen der scotistischen Acceptilationstheorie, nach welcher Gott das Opfer Christi, obgleich es an sich nicht vollgültig war, doch für vollgültig angenommen und angesehen habe. Grotius, defensio fidei catholicae de satisfactione Christi gegen die Socinianer. 1617. Auch bekämpfen sie mit Piscator die aktive Stellvertretung. — Hiermit hängt denn natürlich auch nothwendig eine verschiedene Fassung der Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung zusammen, denn wenn sie die letztere auch als Gerechterklärung fassen, so ruht ihnen dieselbe doch nicht auf der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern sie ist auf der Beschaffenheit des Subjektes basirt. Der Glaube ist ihnen nicht lebendiges Vertrauen auf Gottes Gnadenverheißung, sondern gläubiger Gehorsam gegen Gottes Lehren und Gebote, um welches in der Liebe thätigen Glaubens willen Gott dem Menschen die Sünde vergebe. — Um Christi willen nimmt Gott diesen unvollkommenen Glauben für vollkommen an.

In der Lehre von den Sakramenten endlich sind sie zwinglisch gesinnt, wie denn auch das examen censurae die Beibehaltung der

Kindertaufe nur durch ihr hohes Alter und das Ärgerniß, welches ihre Abschaffung begleiten würde, vertheidigt.

Richtig bemerkt Schneckenburger, Vorlesungen über den Lehrbegriff der kleineren protestantischen Kirchenpartheien. Frankfurt a. M. 1863 S. 26 von den Arminianern: „Sie sind Reformirte der laxen Observanz, welche alle Spekulation und Mystik beseitigen."

2. Socinianer.

Es traten zur Reformationszeit in Italien eine große Anzahl Antitrinitarier auf, welche ihr Vaterland verlassend meistens nach der Schweiz gingen und hier verfolgt sich dann gewöhnlich nach Polen oder nach Ungarn und Siebenbürgen begaben. Hierher gehören außer Michael Servet 1553 zu Genf verbrannt, der Neapolitaner Gentilis, 1566 zu Bern enthauptet, der Mailänder Alciato, † 1565 zu Danzig, Gribaldi zu Padua, † 1564 in Savoyen, der Piemonteser Blandrat ain Genf, Polen, Siebenbürgen, wo ihn 1590 sein Neffe ermordete, Ochino zuletzt in Polen u. A. Der von ihnen ausgestreute Samen ging auf und trug seine Früchte und so bildeten sich denn um die Mitte des 16. Jahrhunderts antitrinitarische Gemeinden in Polen und Siebenbürgen, dort besonders in Rakau, hier besonders in Clausenburg. Einen großen Einfluß auf dieselben übten die beiden Socine, der ältere Laelius Socinus aus Siena, † zu Zürich 1562, und besonders sein Neffe, der die von ihm überkommenen Grundsätze weiter ausbildete Faustus Socinus. Derselbe hielt sich eine Zeitlang in Basel auf, wirkte dann besonders in Polen und gab der Parthei den Namen. Er starb 1604.

Die vorzüglichsten Quellen des Socinianismus sind die Schriften des Faustus Socinus, des Johannes Crell, Jonas Schlichting, Johann Ludwig Wolzogen (ihre Werke in der Bibl. fratr. Polonorum) u. A. Die zahlreichen Schriften des Faustus Socinus sind gesammelt in Bd. 1 und 2 der Bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenopoli 1656. 6 tom. fol. Hier finden sich zugleich die Schriften der bedeutendsten socinianischen Theologen, Ostorodt † 1611, Völkel † 1618, Schmalz † 1624, Joh. Crell † 1633, Jon. Schlichting † 1664, v. Wolzogen † 1685, Adr. Wissowatius, Enkel von F. Socinus † 1678.

Einiger Maaßen symbolisches Ansehen erlangte der größere Rakauer Catechismus, herausgegeben von Moscorovius und Schmalz im J. 1605. Er erschien polnisch in 12, dann 1608 deutsch und 1609 lateinisch. Auch der kleine Rakauer Catechismus, gleichfalls von Schmalz verfaßt, „Zur Übung der Kinder" erschien 1605 zu Rakow polnisch und deutsch, 1629 auch lateinisch unter dem Titel: Brevis institutio religionis christianae.

Was die formalen Principien des Socinianismus betrifft, so sprechen sie dem Menschen von Natur alles religiöse Bewußtsein oder Gottesbewußtsein ab und erkennen ihm nur ein moralisches Bewußtsein oder Gewissen, die Fähigkeit der Unterscheidung von gut und böse zu. Dem entsprechend setzten sie auch die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Menschen nur in die Bestimmung, die Natur und namentlich die Thiere zu beherrschen. Alle Gotteserkenntniß kömmt nach dieser den Menschen seiner tiefsten Anlagen beraubenden Ansicht nur von Außen in der Form der Offenbarung an ihn heran. Was der Mensch von Gott weiß, weiß er nur durch die Belehrungen der heil. Schrift. Doch darf wiederum bei der Auslegung derselben Nichts der Vernunft d. i. dem endlichen socinianischen Verstande widersprechen und einige von ihnen haben es gerade heraus gesagt, daß wo eine Stelle in der Schrift mit der Vernunft nicht übereinstimme, da müsse man eher einen Sinn derselben erfinden, als den einfachen Wortsinn annehmen. Sie nehmen demnach einen normalen, negativen Vernunftgebrauch bei der Interpretation der heil. Schrift an. Hiernach trägt denn auch ihr ganzes System den Charakter eines nach allen Seiten hin rationalistisch beschnittenen Supranaturalismus.

Dies tritt schon in ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften hervor. So leugnen sie eine essentielle und statuiren nur eine operative Allgegenwart Gottes, um die Freiheit des Menschen zu retten, beschränken hier Gottes Allwissenheit und setzen in Beziehung auf die freien Handlungen des Menschen kein göttl. Vorher- sondern nur ein göttl. Nachherwissen. Die kirchliche Trinitätslehre verwerfen sie ganz und gar, Einheit des Wesens und Einheit der Person ist ihnen absolut identisch, nur den Vater Jesu Christi halten sie für Gott, doch behaupten sie nicht, daß der vermeintliche Irrthum der Trinitätslehre an der Seligkeit hinderlich sei.

Den Sohn Gottes halten sie danach für einen bloßen Menschen, der vom heil. Geist empfangen und deshalb Sohn Gottes genannt wurde. Vor dem Antritte seines Lehramtes wurde Christus in den Himmel aufgenommen und erhielt dort seine Aufträge an die Menschen. Ihr formales Princip machte solche äußerliche Anschauungsweise nothwendig. Denn woher sollte der Mensch Christus seine Gotteserkenntniß geschöpft haben? Wegen seines Gehorsams ward der Sohn der Jungfrau nicht nur vom Tode erweckt und gen Himmel entrückt, sondern auch zu göttlicher Ehre und Würde erhoben, es ward ihm die Weltregierung übergeben, so daß die Christen ihn sogar anzubeten berechtigt, wie verpflichtet sind. So haben die Socinianer keinen menschgewordenen Gott, sondern einen quasi-Gott gewordenen Menschen. Doch komme die höchste Art der Anbetung nur Gott dem Vater zu, Christo ein niedrigerer Grad. Die Stelle Joh. 1, 1: „Im Anfang war das Wort" erklären die Socinianer: „Im Anfang der Predigt des Johannes war Christus schon der Gesandte Gottes." Der Ausspruch: „Durch ihn ist Alles gemacht worden" beziehen sie auf die durch Christum veranlaßte neue Schöpfung. Joh. 8, 58: „Ehe Abraham war, bin ich," erklären sie: „Ehe Abram Abraham ward, bin ich das Licht der Welt." Dies einige Beispiele der gewaltsamen exegetischen Rechtfertigung ihrer dogmatischen Vorurtheile.

Den heil. Geist endlich erklären sie für eine Kraft und Wirkung Gottes.

Was ihre Anthropologie betrifft, so leugnen sie jedwede Verschlechterung der menschlichen Natur durch den Fall Adams. Der Begriff der Erbsünde existirt für sie nicht. Nur den Tod Adams betrachten sie als Strafe seiner Übertretung. Adam sei zwar sterblich erschaffen worden, jedoch so, daß er nicht sterben mußte, wenn er im Gehorsam gegen Gott ausgeharrt hätte, die Unsterblichkeit wäre ihm als Gnadengeschenk verliehen worden. Von Adam aus hat sich nun nicht die Sünde aber der Tod auf alle Menschen verbreitet.

Giebt es keine Sünde, so giebt es natürlich auch keinen Versöhner. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi verwerfen die Socinianer auf das Entschiedenste. Christus war nur ein vollkommener Gesetzgeber, zugleich habe er zuerst die Aussicht auf das ewige Leben durch Lehre erweckt, durch seine eigene Auferstehung be-

stätigt. Denn in der alten Welt gab es noch keinen Unsterblichkeitsglauben. —

Wie keine stellvertretende Genugthuung, so giebt es auch keine Zurechnung des Verdienstes Christi. — Die Wirksamkeit des heil. Geistes theilen sie in eine äußere und innere, jene sei eine göttliche und außerordentliche, worunter sie besonders die apostolischen Wundergaben befaßen, diese eine bleibende, welche sie das Evangelium und die sichere Hoffnung des ewigen Lebens nennen. Dennoch wird die innere Wirksamkeit des heil. Geistes nur auf die Fälle ganz besonders schwerer Versuchungen beschränkt. Ein jeder Mensch könne, falls er nicht durch seine Umgebungen verdorben werde, an sich ohne Sünde leben, wenn ihm als Preis seiner Tugenden die anziehendste und reizendste Belohnung versprochen würde. Diese sei ihm aber im Evangelium verheißen, also könne er auch sein Leben vollkommen nach den Vorschriften Jesu einrichten. Der Mensch könne in diesem Leben zwar nicht durch seine natürlichen Kräfte, wohl aber durch die ihm von Gott in der Hoffnung des ewigen Lebens dargereichten Kräfte, den Willen Gottes erfüllen. Diese übernatürliche Kraft ist danach nichts anderes, als der durch äußere Belehrung mitgetheilte Glaube an Unsterblichkeit und jenseitigen Lohn der Tugend. Auch von einem schweren Falle könne sich der Christ durch Vergegenwärtigung des ewigen Lebens von selbst wieder erholen. Doch wird bescheidentlich hinzugefügt, es sei indeß doch Nichts löblicher und sicherer, als sich zu Gott zu wenden, da man sich nicht fest auf seine eigenen Kräfte verlassen dürfe.

Zur Erhebung aus einem lasterhaften Leben gehören aber besonders Huld und Gnade. Doch dürften auch diese mehr in äußeren Belehrungen und Schickungen, als inneren Einflüssen des Geistes bestehen. In der Lehre vom liberum arbitrium und seinem Verhältnisse zu den göttlichen Gnadenwirkungen sind danach die Socinianer durchaus pelagianisch gesinnt.

Auch Christi Verhältniß zu uns nach seiner Himmelfahrt ist ein ganz äußerliches. Er beschützt uns durch seine Macht, wendet gewissermaßen den Zorn Gottes von uns ab, reinigt von der Sünde durch Strafen und Hülfeleistungen. Darin bestehe sein priesterliches Amt, welches sie ganz in den Himmel verlegen.

Die Rechtfertigung erklären sie für eine richterliche Thätigkeit

Gottes, vermöge welcher er die im Glauben an Christus gegen die sittlichen Gebote gehorsamen Menschen von Sünde und Schuld aus Gnade lossspricht. Der Glaube ist ihnen natürlich nicht Vertrauen auf Christi Verdienst, sondern Zustimmung zu seinen Lehren und Geboten, namentlich auch Hoffnung auf die verheißene selige Unsterblichkeit. Die göttliche Absolution gründet sich bei ihnen nicht auf Christi Gehorsam, sondern auf den Gehorsam des von der mitunterlaufenden Schuld zu Absolvirenden.

Die Sakramente der Taufe und des Abendmahls halten die Socinianer für bloße Ceremonien, die Taufe war nur zu einem Einweihungsritus der rohen Juden und Heiden in die christliche Kirche bestimmt. Denn diese seien einer Versinnlichung der Sündenvergebung und inneren Reinigung bedürftig gewesen. Daß sie dennoch in der christlichen Kirche beibehalten worden, sei nur ein Mißverständniß der bloß temporären Anordnung Christi. Auf Kinder sei sie ohnedies nicht anwendbar, da diese nicht wüßten, was mit ihnen vorgehe. Doch thun die Christen Recht, diesen uralten und schönen Ritus beizubehalten, auch die Kindertaufe, die doch als äußerliches Ding nichts schade.

Das Abendmahl hingegen sei für alle Zeiten eingesetzt, freilich nur um dadurch den Glauben zu bezeugen, daß man der Aufopferung Christi so viel verdanke, und den Dank dafür öffentlich in Gemeinschaft auszudrücken. In der Erklärung der Einsetzungsworte stimmen sie ausdrücklich dem Zwingli bei.

Endlich lehrten die Socinianer eine Vernichtung der Verdammten und verwarfen somit die ewigen Höllenstrafen.

Es ist aus dieser Skizze des Socinianismus leicht ersichtlich, wie die noch zurückbleibenden supranaturalen Elemente desselben namentlich in der Christologie nur als zufällige, ja im Grunde überflüssige Verzierungen auftreten, welche noch aus einem Reste von Respekt vor der christlichen Offenbarung zurückgeblieben sind, ohne eine innere nothwendige Begründung im Systeme selbst zu haben, wenigstens ist offenbar für ihre Charakteristik der menschlichen Natur, die sie alles Gottesbewußtseins entleeren, keine Nothwendigkeit vorhanden. Sobald die übernatürliche Offenbarung, welche Christus vermittelt, in den menschlichen Geist selbst hineinverlegt wird, so ist die consequente Vollendung des Socinianismus als Rationalismus vollzogen. Das socinianische System,

bemerkt Schneckenburger a. a. O. S. 67, tritt entschieden auf Seite der Reformirten, die sich eben auch durch eine größere verständig praktische Richtung in Fassung der Dogmen unterscheiden von der mehr spekulativ mystischen der Lutheraner. Ebenso bezeichnet Al. Schweizer den Socinianismus als einen Nebenschößling der reformirten Richtung, der über dieselbe mehr verstandesmäßig hinausgegangen sei.

B. Mystische Sekten der reformirten Kirche.

1. Mennoniten oder Taufgesinnte.

Die Geschichte und der Lehrbegriff der Mennoniten führt uns in die Geschichte und Lehre der Wiedertäufer in der Reformationszeit zurück. Das erste Auftreten derselben geschah zu Wittenberg, als Luther sich auf der Wartburg befand. Damals kamen von Zwickau her Nicolaus Storh, Marcus Thomä, Marcus Stübner, Thomas Münzer, Martin Cellarius u. A. und suchten sich mit Melanchthon in freundschaftliche Verbindung zu setzen. Sie rühmten sich neuer Offenbarungen, fielen aber durch ihre dogmatischen Behauptungen weiter nicht auf als durch Verwerfung der Kindertaufe. Melanchthon ward zunächst einigermaßen durch ihr Auftreten in Verlegenheit gesetzt. Ihr Anhang vergrößerte sich bald, die Schwärmerei steigerte sich zuletzt zum furchtbarsten Fanatismus, der sie zu Ausschweifungen und Gewaltthaten aller Art trieb, wobei sie alles auf Antrieb des heil. Geistes zu thun vorgaben. Münzers Theilnahme am Bauernkriege und die Greuel in Münster mußten endlich der Sache der Wiedertäufer in den Augen aller Unbefangenen den letzten Schein von Wahrheit und Göttlichkeit benehmen.

Was die Grundsätze dieser Wiedertäufer betrifft, so standen ihre chiliastischen Erwartungen an der Spitze ihres keineswegs allseitig ausgebildeten, ziemlich unzusammenhängenden und hauptsächlich nur durch den Faden des schwärmerischen Subjektivismus verbundenen Systems. Sie verkündeten ein nach Vertilgung und Ausrottung aller Gottlosen nahe bevorstehendes, auf Erden zu errichtendes Reich Christi. Ein neues, vollkommenes Gemeinleben der Christen werde dann errichtet werden, ohne alles äußere Gesetz und Obrigkeit, denn in allen Gliedern

dieses Reiches werde das in das Herz eines jeden Menschen geschriebene Sittengesetz erwachen und kräftig im Leben sich darstellen. Selbst die heil. Schrift werde aufgehoben werden, da die Kinder Gottes, welche den Inhalt des Evangeliums ins Herz geschrieben haben, dieselbe nicht mehr bedürfen werden. Alsdann würden Alle Allen gleich und Alles Allen gemeinsam sein, ohne daß Jemand noch Etwas sein Eigenthum nenne, oder auf irgend ein Vorrecht Anspruch mache. Kriege und Feindseligkeiten jeglicher Art werden ohnedies nicht mehr stattfinden. Auch keine Ehe werde mehr eingegangen werden und ohne zu freien und sich freien zu lassen, „werde eitel heilige und reine Frucht gezeugt werden, ohne alle sündliche Lust und bösen Willen des Fleisches."

Die Wiedertäufer glaubten nun berufen zu sein, die nahe bevorstehende Errichtung des beschriebenen vollkommenen Reiches Gottes auf Erden einzuleiten. Sie reisten deshalb überall umher, die Freiheit der Kinder Gottes zu verkündigen, und diejenigen vorläufig auszuwählen, deren sich der Herr als Rüstzeug zur Ausrottung alles Unkrautes und zur Vertilgung aller Bösen bedienen werde. Die von ihnen zu sammelnde Gemeinde sollte nur aus Heiligen bestehen und abbildlich die zu erwartende himmlische Kirche nach allen Beziehungen darstellen. Daher wurden Alle, welche in die neue Gemeinde aufgenommen zu werden wünschten, noch einmal getauft, da sie nur die kraftlose, Johanneische Wassertaufe empfangen hätten, wogegen sie nun die Feuer- und Geistestaufe Christi empfangen würden, d. i. die wahre Wiedergeburt des Geistes aus dem Geiste, die völlige Hingebung des ganzen Menschen an Gott, die Lossagung des Willens von aller Creatur, die Verzichtung auf jeden Versuch, Etwas in sich sein zu wollen, endlich die Erfüllung mit der Kraft von Oben. — Diese Handlung der Taufe nannten sie die Versiegelung und das Bundeszeichen. Doch betrachteten sie den äußeren Akt der Taufe selbst nur als Symbol und zwar des Leidens überhaupt und der Abtödtung der Lüste insbesondere. Ihre eigenen neugeborenen Kinder tauften sie als solche nicht, weil sie die Bedeutung der heil. Handlung nicht verständen, sie tauften sie erst, wenn sie zu den reiferen Jahren herangewachsen waren. Wiedertäufer waren sie also nur in Beziehung auf die Erwachsenen, welche von außen zu ihrer Sekte hinzukamen. Auch das Abendmahl war ihnen nur eine symbolische Handlung. Gemeinsam Essen und Trinken sei in aller Welt

ein Zeichen der gegenseitigen Liebe. Wie die Trauben gepreßt, die Körner zum Brodte zermahlen würden, so sei Brodt und Wein ein Zeichen der Drangsale, durch welche der Mensch, um zum Himmelreich fähig zu werden, zermalmt werden müßte.

Besonders heftig und bitter erklärten sie sich gegen die lutherische Rechtfertigungslehre. Dies die eigentliche Quelle aller sektirerischen Verirrung, welche im letzten Grunde immer im Hochmuthe und in der Selbstgerechtigkeit des Menschen wurzelt. Sie wollten den Glauben nur im Vereine mit den Werken als rechtfertigend gelten lassen und kehrten insofern wesentlich zur katholischen Rechtfertigungslehre zurück, weshalb Möhler auch in dieser Beziehung alle auf Anregung der Reformation entstandenen und in diesem Punkte einstimmigen Sekten mit besonderer Zärtlichkeit behandelt.

Außer den angeführten Hauptlehren giebt es nun keine dogmatische Eigenthümlichkeit der Sekte als solcher, wiewohl noch eine bedeutende Menge von Verirrungen Einzelner, oder auch größerer Partheien unter den Wiedertäufern. Einige von ihnen sollen auch die Erbsünde geleugnet haben, wahrscheinlich um ihre Verwerfung der Kindertaufe zu stützen. Auch lehrten sie, was freilich wieder auf eine Anerkennung der Erbsünde zurückführt, der Leib Christi sei vom heil. Geiste erschaffen worden und blos im Schooße der Jungfrau genährt worden, so daß also der Heiland nicht Fleisch und Blut von Maria angenommen hätte. — Manche Wiedertäufer verwarfen sogar die Lehre von der Gottheit Christi, andere lehrten eine ἀποκατάστασις πάντων und darum auch eine endliche Bekehrung des Satans, noch andere einen Seelenschlaf bis zum Gerichtstage. Einige befolgten eine antinomistische Richtung, indem sie behaupteten, daß keiner, der den Geist empfangen, in irgend einem Werke mehr sündigen könne, weswegen auch für solche sogar der Ehebruch keine Sünde sei. Daß die Vielweiberei den Christen nicht verboten sei, war eine Zeit lang unter ihnen eine weit verbreitete Ansicht.

Es war ferner allgemeiner Grundsatz der Sekte, daß ein jeder mit dem Bundeszeichen Versehene und Besiegelte als Prophet und Lehrer nicht nur auftreten könne, sondern auch solle, sobald er sich vom göttlichen Geiste getrieben fühle und wahrnehme, daß ihm eine Offenbarung zu Theil geworden. Solche Eingebungen wurden der Schrift ohne Weiteres übergeordnet. Die Bibel in ihrer gegenwärtigen Gestalt er-

klärten sie geradezu für verfälscht. So z. B. lästerten sie, daß die Worte Matth. 26: „Das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden" vom Teufel seien. Das Predigtamt suchten sie ganz zu stürzen und sagten von den lutherischen Predigern, „daß sie gleich den jüdischen Schriftgelehrten keinen heiligen Geist hätten, sondern mit der Schrift umgehen und die lange Weile damit vertrieben." So wollten ferner die Wiedertäufer nicht nur mit Carlstadt und Zwingli die Bilder und Altäre zertrümmert, die Orgeln zerstört wissen, sondern sie erklärten noch dazu selbst die so ausgeleerten Kirchen für Götzenhäuser. Den Gesang hielten sie für eine Anbetung des Satans. Treffend sagt Möhler, Symbolik S. 486: „Wäre ihre Redseligkeit nicht allzu groß gewesen, sie würden auch die Offenbarung des christlichen Geistes im Worte als etwas zu Äußerliches, zu Materielles verschmäht haben, wodurch sie erst vollkommen consequent verfahren sein würden."

Ihre Kirchenzucht und ihre besonderen Sitten waren ihren leitenden Grundideen angemessen. Die Gütergemeinschaft, erst mit der Ankunft Christi und der Errichtung des tausendjährigen Reiches vollkommen zu realisiren, suchten sie schon vorläufig annäherungsweise unter den Mitgliedern ihrer Sekte durchzuführen. Die Excommunication hielten sie strenge fest, da kein Unheiliger in der Kirche Gottes sein dürfe. Ein obrigkeitliches Amt anzunehmen verboten sie ganz und gar. Dennoch spielte Münzer in Orlamünde und Mühlhausen eine große politische Rolle und Johann von Leiden in Münster nannte sich sogar König. Auch betrachteten sie die Diener des Evangeliums überhaupt als berechtigt zur bürgerlichen Oberleitung des Gemeinwesens. Ein doppelter Widerspruch, da sie weder Diener des Evangeliums noch obrigkeitliche Ämter wollten. Zu dieser Inconsequenz wurden sie theils aus Ehrgeiz, theils durch die zwingende Nothwendigkeit der realen Verhältnisse getrieben. — Eben so hielten sie den Krieg für schlechthin unerlaubt, dennoch erblicken wir sie mannigfach mit den Waffen in der Hand und aus ihrem Munde ertönte gegen die Fürsten, Edelleute und alle Begüterten der furchtbare Wahlspruch: „Schmiedet Pinkebank auf dem Ambose Nimrods." — Endlich verwarfen sie auch die Eidesleistung unter den Christen.

So hatte sich denn der Spiritualismus in seiner consequentesten und zugleich fanatischsten Gestalt in scheußlicher und ruchloser Nacktheit

hingestellt. Losgelöst von aller objektiven Norm des Wortes Gottes erreichte der Subjektivismus die höchste Höhe und es gelang so dem fleischlichen Sinne alle seine Eingebungen für unmittelbare Eingebungen des Geistes Gottes selbst auszugeben.

Doch die Pläne der Wiedertäufer die Auserwählten zu vereinigen und als Einleitung auf die Zukunft Christi alle bürgerliche Obrigkeit abzuschaffen und eine heilige Theokratie zu gründen, scheiterten bald, ihrem Unfuge wurde theils durch Gewalt der Waffen ein Ziel gesetzt, theils mußte die Sekte nach innen und nach außen immer mehr an Glauben und Ansehen verlieren, als die als nahe bevorstehend verkündigte Zukunft Christi immer länger sich hinausschob. So wurden denn die Überbleibsel ihrer Parthei immer bescheidener und fügsamer. Mit den chiliastischen Hoffnungen schwand der eigentliche Kern und Hebel der Bewegung. Ihr Hauptaugenmerk richteten sie jetzt auf gewisse äußerliche und kleinliche Bestimmungen und Normen des Lebens. Auch geriethen sie darüber selbst in mancherlei Zerwürfnisse und schienen der gänzlichen Auflösung nahe, als sie noch eine zweite Epoche der Entwickelung erlebten. Es geschah dies durch den Übertritt eines katholischen Geistlichen Menno Simonis, Pfarrers zu Wittmarsum bei Franecker in Friesland, zu den Wiedertäufern im Jahre 1536. Durch seine Frömmigkeit, Eifer und Mäßigung gelang es ihm, das Vertrauen der Parthei zu gewinnen, sie aufs neue zu vereinigen und zu organisiren. Sie nahmen von ihm den Namen an und heißen seitdem gewöhnlich Mennoniten. Er starb im Jahre 1561.

Die Mennoniten haben sehr viele Glaubensbekenntnisse aufgestellt, ohne daß irgend eines bei der ganzen Parthei allgemeine Anerkennung gewonnen hätte. Das älteste und berühmteste ist das im Jahre 1580 von den beiden mennonitischen Predigern Joh. Ris und Lubbert Gerardi abgefaßte. Die aus demselben mit Berücksichtigung der übrigen zu entnehmenden specifischen Unterscheidungslehren reduciren sich hauptsächlich auf folgende Punkte:

Was die Lehre von der Sünde betrifft, so wird behauptet, daß der erste Mensch durch seine Übertretung des göttlichen Gebotes den Zorn Gottes sich zugezogen habe, wiewohl er sogleich wieder durch trostvolle Verheißungen aufgerichtet worden sei, in deren Folge keiner seiner Nachkommen der Sünde oder Strafe schuldig geboren werde. Dies wird

weiter so erklärt, daß sich zwar eine Sündhaftigkeit von Adam an auf alle seine Nachkommen verbreite, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge sei, indem dieselbe durch Gottes Gnade erlassen werde. In Hinsicht auf das liberum arbitrium lehren sie, daß der Mensch nach dem Falle noch das Vermögen besitze, die Einwirkungen Gottes auf sich zu vernehmen, und sodann aufzunehmen oder zu verwerfen. Er habe noch die libera voluntas acceptandi vel rejiciendi gratiam oblatam. In Folge dieser Festsetzung wird denn auch die unbedingte Gnadenwahl verworfen, obgleich Menno Simonis dieselbe mit einem Theile seiner Anhänger festhielt. — Die Gerechtigkeit, welche aus dem beseligenden, d. i. aus dem in der Liebe wirksamen Glauben komme, bestehe in der Sündenvergebung um des Blutes Christi willen und sodann in der Umwandlung des ganzen Menschen, so daß aus dem bösen, fleischlichen, geizigen und hochmüthigen, ein guter, geistlicher, freigebiger und demüthiger, mit einem Worte: aus dem ungerechten wirklich ein gerechter werde. Das Leben des Gerechten und Wiedergeborenen könne sogar vollkommen dem göttlichen Gesetze entsprechen, so wie er auch sehnsuchtsvoll die gnädig verheißenen Belohnungen im jenseitigen Leben erwarte. — Allein aus diesen Gerechten und Wiedergeborenen besteht die Kirche. In derselben hat Christus ein Lehramt angeordnet. Die Lehrer aber dürfen nur vortragen, was mit dem geschriebenen Worte des A. und N. T. übereinstimmt. — Zwei nur durch die Lehrer zu verwaltende Sakramente hat Christus eingesetzt, die Taufe und das Abendmahl. Dieselben sind nicht Träger der göttlichen Kraft, sondern zeigen das, was ununterbrochen durch die ewig aus Christus und seinem Geiste auf die Gläubigen ausströmende Kraft geschieht, nur an, und versinnbildlichen nur diese stete Action Gottes. Aber auch die Mennoniten taufen nur Erwachsene, weil diese nur glauben und bußfertig sein können. Auch muß in der That ihr Begriff von der Erbsünde für die Kinder die Taufe unnöthig machen. Auch die Fußwaschung reisender Brüder nahm Menno Simonis als eine nothwendige Ceremonie an, und eine mennonitische Bekenntnißschrift hält sie ausdrücklich fest und erwähnt ihrer nach dem Artikel von der Taufe.

Die Excommunication wurde bei unbußfertigen Sündern nach einigen brüderlichen Ermahnungen strenge ausgeübt.

Der Gehorsam gegen die Obrigkeit wird von den Mennoniten als

religiöse Pflicht eingeschärft, dabei aber das Annehmen obrigkeitlicher Ämter, das Kriegführen und die Eidesleistung den Glaubensgenossen verboten.

Die Mennoniten gingen bald wieder in besondern Partheien auseinander. Sie trennten sich in Feine und Grobe, die ersten hielten streng an der alten Sittenordnung fest, die zweiten erlaubten sich mancherlei Milderungen. Diese (die Groben) werden auch von dem holländischen Bezirke, in dem sie wohnten, die Waterländer, jene die Flaminger und Friesen genannt. Die Groben wurden bald die bei weitem zahlreichsten. Unter diesen hat besonders die Frage eine Spaltung erzeugt, ob ein Jeder, von was immer für dogmatischen Ansichten, selbst wenn er ein Socinianer sei, als Glied des Vereins aufgenommen oder fortwährend betrachtet werden könne oder nicht. Die relative Indifferenz der Mennoniten gegen die Lehre und gegen feststehende Symbole war der Quell dieser Frage. Diejenigen, welche sich für die unbedingteste Freiheit aussprachen, hießen die remonstrantisch Gesinnten, auch von ihrem Haupte, einem Arzte zu Amsterdam, Galenisten, ihre Gegner, gleichfalls von einem in Amsterdam wohnenden Arzte so genannt, die Apostoolen. Seit der im Jahre 1800 zwischen beiden Partheien vollzogenen Union haben auch die Apostoolen die latitudinarischen Ansichten der Galenisten angenommen, so daß immer nur noch die geringe Anzahl der Feinen oder alten Flaminger streng an dem Glauben und der Zucht der ersten Mennoniten festhält. Die unirten Groben hingegen, welche immer mehr dem gewöhnlichen Rationalismus sich näherten, haben zuletzt außer der Verwerfung des Eides und der Kindertaufe gar keine unterscheidenden Lehren mehr festgehalten.

Eine besondere mit der bisher aufgeführten nicht zu verwechselnde Parthei von Wiedertäufern bilden die englischen und nordamerikanischen Baptisten, welche seit dem Jahre 1633 einen besonderen Verein bildeten. Es wurden nämlich so in England jene Puritaner genannt, welche rücksichtlich der Kindertaufe ähnliche Grundsätze, wie die Mennoniten haben, ohne sich jedoch in anderweitiger Beziehung von den englischen Reformirten ihrer Partei zu unterscheiden. Diese auch auf dem europäischen Continente hier und da Anklang findenden baptistischen Gemeinden sind hauptsächlich in Amerika fortwährend im Wachsthum begriffen. Auch sie theilen sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts

in zwei Haupttheile, einen Calvinisch und einen Arminianisch gesinnten.

2. Die Quäker.

Am vollendetsten tritt der mystische Spiritualismus uns in den Quäkern entgegen, als deren Stifter Georg Fox, zu Drayton in Leicestershire geb. 1624 gest. 1690, ein Schuhmacher und Hirte, zu nennen ist. Die Sekte ward während der tief aufgeregten Cromwellschen Zeit um 1649 gestiftet, zu einer Zeit, als die Erstarrung der Episkopalkirche in äußeres Wort und Ceremonie den Gegensatz auch anderer schwärmerischer Bewegungen hervorrief. Äußerlich gefördert ward die Sekte sodann besonders durch ihre Verpflanzung nach Nord-Amerika, vornehmlich durch William Penn († 1718). Hatte Fox nur den Grundgedanken des Systems angegeben, so liegt dasselbe am ausgebildetsten vor in der Catechesis et fidei confessio 1676, der Theologiae vere christianae apologia 1676 von Robert Barclay, dem berühmtesten Schriftsteller und eigentlich einzigen Theologen der Quäker. Obgleich sie keine eigentliche Bekenntnißschriften aufsetzten, so hat doch die Apologie des Barclay unter ihnen ein fast symbolisches Ansehen gewonnen. Die in dieser Apologie niedergelegten quäkerischen Grundbegriffe sind nun folgende:

Die Frage über die Beschaffenheit Adams vor dem Falle wird als eine unnütze bei Seite gelassen. Von dem gefallenen Adam aber, wird gelehrt, sei ein Samen des Todes, eine Aussaat der Sünde über alle seine Nachkommen ausgestreut worden. Des Wortes „Erbsünde" wollen sie sich nicht bedienen, wie überhaupt keines in der Schrift nicht ausdrücklich vorliegenden Ausdruckes. Durch den Fall Adams gingen nun alle Menschen des göttlichen Ebenbildes verlustig, oder was dasselbe ist, verfielen dem Tode, der nur als ein geistlicher zu deuten sei. So lange nun aber dieser Todessame nicht durch selbstbewußte und selbstthätige Pflege seine Früchte bringt, begründet er keine Schuld und verdammt daher auch keineswegs, weshalb auch die bewußtlosen Kinder nicht der ewigen Strafe unterworfen seien.

Von dem Logos nun, der in der Mitte der Geschichte persönlich erscheint, und um seiner Verdienste willen, geht ein schöpferisches Lebensprincip durch alle Zeiten hindurch aus, wohin sie die johanneische Stelle

beziehen: „er ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kömmt." Sie verstehen aber nicht unter diesem inneren Lichte, dessen alle Menschen theilhaftig sind, wie etwa Justin unter dem σπέρμα τοῦ λόγου den λόγος σπερματικὸς die natürliche Vernunftanlage des Menschen selbst, sondern ein zu derselben hinzukommendes übernatürliches Offenbarungsprincip und eine demgemäße göttliche Kraft. — Dieses nicht durch das Wort vermittelte, sondern unmittelbar dem Menschen einwohnende höhere Princip bildet die Axe des quäkerischen Systems. Sie beschreiben dasselbe unter den mannigfachsten Formen, als ein „geistiges, himmlisches und unsichtbares Princip und Organ, in dem der Vater, der Sohn und der Geist wohnen", als der „Leib und das Blut Christi, womit alle Heiligen zum ewigen Leben genährt werden," als das „innere Licht", weswegen die Quäker auch die Freunde des Lichtes, oder schlechthin Freunde genannt werden, und sich selbst am liebsten so benennen lassen, als den „inneren Christus, den Samen Christi, die Gnade, die innere Offenbarung u. s. f." Die Quäker lehnten aber so sehr den Vorwurf ab, daß sie meinten, der Mensch sei göttlicher Wahrheit, oder ein Jeder sei Christus, denn jenes Princip sei nicht die Wesenheit Gottes an sich, wohl aber eine Kraft und ein Organ Gottes, wodurch göttliches Leben im Menschen sich entwickele, als sie auch die entgegengesetzte Beschuldigung zurückwiesen, daß sie unter dem inneren Lichte eigentlich nur das Gewissen, die Vernunft, den religiösen Sinn des Menschen verstünden, denn dasselbe sei von der Natur des Menschen qualitativ verschieden.

Was nun aber die Wirkungen dieses inneren Lichtes betrifft, so sagen sie, daß ein jeder Mensch einen Tag der Heimsuchung (diem visitationis) habe, an welchem Gott sich ihm gnädig naht und ihn erwecken und erleuchten will, um Christum in ihm zu bilden. Keiner sei davon ausgenommen, aber auch keiner werde dazu genöthigt. Es gebe keine Prädestination und unwiderstehlich wirkende Gnade. Das Mittel nun, dessen sich Gott zu dem angegebenen Zwecke bedient, ist eben die innere Offenbarung, die ganz unmittelbar, ohne äußeres Wort und Zeichen, sittliche und religiöse Ideen in den Menschen erzeugt, und dieselben in ihnen lebendig macht. Von diesem inneren Lichte zeugen die alten Philosophen und Lehrer der Völker, von ihm zeugen alle höheren Bestrebungen, die wir in der Weltgeschichte finden.

Diese innere Einsprache und Offenbarung Gottes im Menschenherzen, dies innere Licht ist nun durch die äußere Offenbarung durchs Wort keineswegs überflüssig geworden. Vielmehr muß es ja als die Quelle, aus dem dies geschriebene Wort ursprünglich selbst geflossen, höher stehen als dieses. Das Ansehen der Schrift hängt von diesem Zeugnisse des Geistes in uns ab, welcher nun aber eben nicht als ein durch das Wort der Schrift selbst vermittelter, sondern als ein vor und außerhalb derselben im Innern des Menschen unmittelbar vorhandener gedacht wird. — Weil nun aber die Schrift aus derselben Quelle des inneren Lichtes geflossen ist, so kann dasselbe natürlich auch seinerseits sich nicht widersprechen und entgegengesetzte Aufschlüsse den Menschen mittheilen als die schon in der Schrift niedergelegten. Ja es kann auch überhaupt keine anderen und neuen Heilswahrheiten mittheilen, sondern es findet durch dasselbe nur eine ewig neue unvermittelte Offenbarung desselben alten Evangeliums statt. Damit soll übrigens keineswegs die Schrift als Controlle und Prüfstein der Belehrungen des inneren Lichtes aufgestellt sein, was ja wieder die Schrift zum Richter des Geistes machte, dessen Werk sie doch nur ist. — Indem nun aber so das innere Licht als Quelle, Beglaubigung und Interpret des Schriftwortes gefaßt wird, ist leicht ersichtlich, wie dasselbe in der That doch dem Schriftworte nicht nur übergeordnet ist, was gar nicht geleugnet wird, sondern auch zuletzt nach Willkühr mit dem Inhalte desselben wird schalten und walten können. — Es ist in der That nicht einzusehen, wozu die Quäker eigentlich überhaupt noch das Schriftwort bedürfen und nach dieser Seite hin ihrem Spiritualismus noch eine Schranke setzen, wenn es sich nicht aus der Nothwendigkeit erklärte, den zügellosen Einfällen des inneren Lichtes einen heilsamen Zügel anzulegen und seine an sich inhaltsleeren Träume mit einem positiv christlichen Inhalte zu erfüllen. — Sonst ist es ja klar, daß bei der Voraussetzung, daß das innere Licht die alleinige reine und vollständige Quelle der Offenbarung, auch der in der Schrift niedergelegten ist, man es ja mit Nichtachtung und Beseitigung aller schriftlichen Ausflüsse aus derselben, nur brauchte immerdar frei und ungehemmt strömen und spielen und seine Strahlen in die Welt aussenden zu lassen, sicher, daß es die ewige und lautere Wahrheit immerdar aus sich selbst schöpfen und finden würde. Denn versiegelt das innere Licht uns erst die Wahrheit und erschließt es uns erst

den Inhalt der Schrift, die sein eigenes Werk ist, so würde es auch ohne die Schrift ganz aufs neue seine Offenbarungen austheilend nicht irren können, und es würde sich so erst als die wahrhaft ursprüngliche Offenbarungsquelle bewähren. Es mag die Quäker aber wohl selbst ein geheimes Grauen vor den Consequenzen solches absolut vom Worte losgebundenen Spiritualismus angewandelt haben, weshalb sie zu ihrem eigenen Heile sich noch diese letzte Grenze setzten. Bei den neueren Quäkern hat ein einfacher Gefühlsrationalismus sich allem Positiven entgegenzustellen angefangen, wogegen andere im Gegensatz dazu mehr zur Hochachtung des Positiven und der Schrift getrieben wurden. Die Neigung eines Theiles der Quäker zum Deismus und Antiscripturanismus kam im Jahre 1820 durch Elias Hicks in Long Island zum Ausbruche. Seine Anhänger, die Hicksiten, wurden aber von den Synoden zu London und Philadelphia excommunicirt. Auf 160000 Quäker in Nord-Amerika rechnet man etwa 10000 Hicksiten.

Dies innere Licht nun ist in jedem Individuum nicht nur die Quelle der Erleuchtung, sondern auch die Kraft der Wiedergeburt, welche es am Tage der Heimsuchung erfährt.

Ihr Subjektivismus läßt uns hier schon von vorneherein erwarten, daß sie mit der protestantischen Rechtfertigungslehre gänzlich zerfallen sein werden. In der That, wie sie das innere Licht an die Stelle des geschriebenen Wortes setzen, so setzen sie auch die eigene Heiligung und Herzensumwandlung an die Stelle des Verdienstes Christi und der Zurechnung seiner Gerechtigkeit. Sie stehen in dieser Beziehung, wie auch Möhler mit Freuden anerkennt, dem katholischen Systeme unendlich viel näher als dem protestantischen. Sie können ihre Grenzlinie gegen das erstere nur in gewaltsamer Weise festhalten, indem sie mit Ignorirung der großen Bedeutung, welche die gratia infusa in demselben hatte, die Rechtfertigung im Sinne des Katholicismus meinen nur in den äußeren Werken finden zu müssen. In dieser Voraussetzung sagen sie, Luther habe sich zwar ein großes Verdienst erworben, daß er den Werth und die Verdienstlichkeit von dergleichen äußerlichem Thun, wie Wallfahrten, Fasten, Hersagen von Gebetsformeln, Almosengeben, Sakramentsgebrauch ex opere operato, Einlösung des Ablasses u. dgl. geleugnet habe; allein er sei hierin, wie in vielem Anderen, mehr wegen seines Zerstörens, als wegen seines Auferbauens zu loben. Denn Luther und die Protestanten seien bis zum anderen Extreme fortgeschritten, indem

sie die Nothwendigkeit der sittlichen Werke zur Rechtfertigung geleugnet, und diese nicht in der inneren Erneuerung und Heiligung, sondern im Glauben an die Vergebung der Sünden allein gefunden hätten. — Die Quäker beschreiben die Rechtfertigung ihrerseits als die Ausprägung Christi in uns, als den in uns geborenen und erzeugten Christus, von dem die guten Werke gleich Früchten aus einem fruchtbaren Baume hervorquellen, als die innere Geburt in uns, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit erzeugt, von der Gewalt des Verderbens reinigt und befreit, die verdorbene Natur besiegt und verschlingt, und zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott zurückführt. — Deshalb behaupten die Quäker auch, wenn auch nicht gerade eine eigentliche Verdienstlichkeit, doch eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und sogar des gar nicht mehr Sündigens.

Die nackte Innerlichkeit des Quäkerthums ist denn nun auch endlich zur gänzlichen Negation der Sakramente fortgeschritten. Der Christ bedürfe keine andere Besiegelung (signatura) seiner Erbschaft, als des Geistes; dergleichen äußerliche Handlungen einführen heiße ins Judenthum zurückfallen, ja dem Cultus des Heidenthums sich nähern, denn die Juden hätten doch noch von Gott gegebene, heilige Gebräuche beobachtet, Christus aber habe über die Sakramente nichts geboten, sondern ihre Einführung sei nur aus Mißverstand seiner Worte hervorgegangen. Die Sakramente sind also weder von Christo der Kirche hinterlassene Unterpfänder der göttlichen Verheißungen, noch auch selbst nur Sinnbilder zur Erinnerung an geistige und geschichtliche Thatsachen. — So betrachten sie denn die Taufe, welche Christus anordnete, nur als die innere Feuer- und Geistestaufe; wie aber das Wasser das Feuer auslösche, so ziehe auch die Aufmerksamkeit auf das Äußere den Blick von dem allein nothwendigen Innern ab. Die Taufe ist ihnen demnach allein die Abwaschung und Reinigung des Geistes von den Flecken der Sünde und der Wandel im neuen Leben. — Der Leib und das Blut des Herrn ist aber den Quäkern durchaus identisch mit dem göttlichen und himmlischen, geistlich belebenden Samen, mit dem inneren Lichte, von welchem früher schon die Rede war. Die Ausdrücke Joh. 1, 4 und 6, 50 Leben, Licht, Brodt des Lebens, Fleisch Christi und innerer Christus sind ihnen ganz gleichbedeutend. Das Abendmahl ist ihnen demnach nur die innere Theilnahme des inneren Menschen an dem inneren und geistlichen Leib Christi, durch welchen die Seele Gott lebt,

und der Mensch mit Gott vereinigt wird und in Gemeinschaft mit ihm bleibt. — Dies Princip der absoluten Geistigkeit und Innerlichkeit dehnen sie dann auf den Cultus überhaupt aus. Es wird hier alles durch menschliche Thätigkeit vorsätzlich Hervorgebrachte negirt, nur der göttliche Geist, das innere Licht, soll ohne alle äußeren Erregungsmittel der Andacht unmittelbar wirksam sein. Das Gebet und das Lob Gottes, so wie die belehrenden, ermunternden und tröstenden Vorträge müssen daher lediglich durch Inspirationen hervorgebracht werden, die in den rechten Fällen schon von selbst eintreten. Daraus folgt denn, daß es kein bestimmtes Predigtamt in der Gemeinde geben kann. Die Reden der ordinirten Lehrer seien nur geistlose, handwerksmäßige, künstlich producirte und darum unwirksame menschliche Erzeugnisse. Selbst lasterhafte Menschen, von denen kein Geist ausgehen könne, weil sie selbst desselben baar sind, könnten ein solches Amt verwalten, auch gebe es Veranlassung zu allerlei ehrgeizigen und habsüchtigen Bestrebungen. Eine andere Predigt wolle der Herr, und wer immer, jung oder alt, Weib oder Mann, hoch oder niedrig, gelehrt oder ungelehrt vom Geiste getrieben werde, dürfe und solle predigen, beten und Gott preisen öffentlich in der Versammlung. .

So lehnen denn auch ferner die Quäker jedes feststehende Gebetsformular, allen durch vorgeschriebene Lieder geregelten Gemeindegesang, kurz jedes äußere, auf Sinne, Phantasie und Verstand wirkende Mittel ab, welches uns als Vehikel der Geistesmittheilung erscheint, wodurch die Andacht erweckt und befördert werden soll. Im schmucklosen Saale sitzen sie auf Bänken in tiefstem Stillschweigen, Abkehr von aller äußeren Zerstreuung und innerlicher Versenkung, der Heimsuchung des Geistes und seiner Einsprachen harrend. Diese feierliche Stille dauert oft eine halbe oder auch eine ganze Stunde. Fühlt Niemand sich vom Geiste getrieben, die ihm gewordenen Offenbarungen laut werden zu lassen, so gehen sie, dennoch innerlich gestärkt und erleuchtet, auseinander. Ergreift aber einen aus der Versammlung der Geist, so läßt er seine Inspirationen in Rede oder Gebet zur Erbauung der Anderen kund werden. In jener stillen Versenkung wird auch der Kampf der inneren Finsternis mit dem Lichte gekämpft, wobei sich öfter ein Ächzen und Stöhnen Einzelner vernehmen läßt, wohl auch ein Erzittern, welches sich dann zuweilen kraft der gliedlichen Gemeinschaft der ganzen Versammlung mittheilt. Hat dann der Sieg auf die Seite des Lichtes sich geneigt, so

thut er sich wohl im lautesten Jubel und Lobpreisung kund. Von jenem Erzittern und Erbeben erhielten die Quäker ihren Namen, denn to quake heißt Zittern. Nach anderen komme dieser Name daher, daß Georg Fox einst einen Richter aufgefordert habe, vor dem Worte Gottes zu zittern, worauf der Richter ihn einen Zitterer genannt habe. — Auf solche Weise glauben die Quäker nun alles abergläubischen Ceremoniendienstes sich entledigt zu haben, Alles der Inspiration von Oben zu überlassen und eine lautere Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit zu bewirken.

Was endlich ihre bürgerlichen und geselligen Sitten und Gebräuche betrifft, so verweigern die Quäker die Eidesleistung und den Kriegsdienst, verwerfen jegliche Art des Spieles, der Musik, so wie der sog. schönen Literatur. Selbst die üblichen Anreden Ew. Majestät, Eure Hochgeboren, Hochwürden u. s. w. leiten sie aus unchristlichem Hochmuthe und eitlem weltlichem Sinne ab, Begrüßungen wie „gehorsamer Diener" seien aus der Heuchelei hervorgegangen, auch halten sie es für Sünde, vor Jemandem den Hut abzunehmen, ihn anders als mit Du anzureden u. dgl. m. Für alles dies verlangen sie Beweise aus der heil. Schrift, zumal ihnen nie vom Geiste eingegeben werde, den Hut abzuziehen, den König als die Majestät zu begrüßen und dergleichen mehr.

C. Swedenborgianer.

Der Stifter dieser in neuerer Zeit wieder in Deutschland und anderwärts einen Aufschwung gewinnenden Sekte ist Immanuel v. Swedenborg geb. 1688 gest. 1772 als schwedischer Bergrath, Sohn eines schwedischen Bischofes, ausgezeichnet durch Geist und Phantasie, wie tiefgehende Kenntnisse in der Mathematik und den Naturwissenschaften, die er in eigenen Schriften selbstständig förderte. Er stand in dem Glauben, einen unmittelbaren Verkehr mit der Geisterwelt zu unterhalten und wähnte in den Himmel versetzt und mündlicher Belehrungen von Gott und seinen Engeln über das Wesen Gottes, das Hervorgehen der Welt aus Gott, über den Inhalt der göttlichen Offenbarungen und die Vollendung der Kirche, über die Beschaffenheit von Himmel und Hölle und vieles Andere gewürdigt zu werden. Weder

die psychologische Erklärung seiner ekstatischen Zustände, noch auch seine speciellen theosophischen, kosmopolitischen Ansichten und Aufschlüsse können uns hier interessiren, da dieselben nicht zu den eigentlichen die s. g. neue Kirche constituirenden Glaubenslehren gehören. Die letzteren, mit denen wir es ausschließlich zu thun haben, liegen am vollständigsten vor in der kurz vor seinem Tode herausgegebenen Schrift Swedenborgs, welche den Titel führt: „Die wahre christliche Religion, enthaltend die gesammte Theologie der neuen Kirche."

Swedenborg hatte von sich die Überzeugung, daß er auf die feierlichste Weise von Gott im Himmel beauftragt sei, ein neues und unvergängliches Zeitalter der Kirche einzuleiten. Durch ihn sollte die im Evangelium verheißene zweite Ankunft des Herrn sich erfüllen. Unter derselben sei nämlich nichts Anderes zu denken, als die allgemein siegreiche Gründung seiner Wahrheit und Liebe unter den Menschen. Diese Vollendung der Kirche auf Erden ist der verheißene neue Himmel und die neue Erde, das neue himmlische Jerusalem. Den Anfang dieses neuen Reiches Gottes auf Erden setzte Swedenborg auf den 19. Juni des Jahres 1770, gerade den ersten Tag nach der Vollendung seines letzten genannten Werkes, welches von da an in alle Welt ausgehen und die Auserwählten gewinnen würde. Denn sobald die letzten Worte dieses Werkes niedergeschrieben waren, sandte Jesus Christus seine zwölf Apostel durch die ganze himmlische Geisterwelt, um derselben die frohe Botschaft zu verkünden, daß von nun an Er, dessen Reich kein Ende nehme, für und für regiere.

Das dogmatische System Swedenborgs geht hauptsächlich von der Opposition gegen die protestantische Rechtfertigungslehre aus, welche er für sittenverderblich und dem praktischen Christenthum höchst schädlich erklärt. Die Gewißheit über die Verwerflichkeit dieser Lehre ist dem Swedenborg durch den unmittelbaren Unterricht höherer Geister zu Theil geworden. Engel haben ihm berichtet, daß nicht der Glaube allein, sondern auch die Liebe mit demselben rechtfertige und selig mache. Als Swedenborg das jenseitige Geisterreich betrat, befand sich Luther nicht im Himmel, sondern an einem Mittelorte, wo erst die Besserungsversuche mit ihm vorgenommen wurden, einer Art von Fegfeuer. Die Örtlichkeit glich ganz seinen Umgebungen in Wittenberg. Luther versammelte seine allmählig ankommenden Schüler und Anhänger um sich und trug ihnen ohne Unterlaß mit großer Selbstgefälligkeit, Lebhaftig-

keit und Zuversicht seine Lehre vom alleinseligmachenden Glauben vor. Plötzlich ward er von der betrübenden Kunde überrascht, dieselbe sei grundfalsch. Wolle er selig werden, so müsse er sie aufgeben. Luther sträubte sich lange, fing aber doch endlich zu zweifeln an. Ein Engel versicherte Swedenborg bei seiner Abreise, Luther gewähre alle Hoffnung sich gründlich zu bessern. Swedenborg leitet den Grund dafür davon ab, daß Luther vom Katholicismus her stets noch das Princip der Liebe in seinem Innern bewahrt habe. Schlimmer stehe es mit seinen Schülern, die sich ganz in sein System verrannt hätten. So z. B. mit Melanchthon. Swedenborg sah ihn mit der Abfassung eines Buches eifrig beschäftigt. Immer schrieb er die Worte nieder: „Der Glaube allein macht selig" und immer verschwanden sie, weil sie keine Wahrheit enthielten und deshalb im Reiche der Wahrheit nicht bestehen konnten. Über Melanchthons endliches Schicksal ward dem Swedenborg kein beruhigender Aufschluß ertheilt. Den Calvin aber, der zu der protestantischen Rechtfertigungslehre noch das abscheuliche Dogma von der absoluten Prädestination hinzugefügt, sah Swedenborg in eine Grube, angefüllt mit den gräulichsten Geistern, hinabfallen.

Auch die Katholiken müssen noch manche Irrthümer ablegen, ehe sie jenen Mittelort verlassen dürfen, indeß wenn sie nur in Einfalt Werke der Liebe verrichtet und mehr an Gott, als an den Papst gedacht haben, so ist ihr Übergang in die Seligkeit sehr leicht. — Wie bei den Katholiken so ist bei Swedenborg der Grund dieser Apprehension gegen die protestantische Rechtfertigungslehre sein Unvermögen, den Begriff des lebendigen Glaubens zu fassen. Glauben ist ihm: anerkennen, was das Wort lehrt; Liebe: thun, was das Wort lehrt. So hätten wir denn wieder im Wesentlichen die katholische fides informis und formata.

Die Bekämpfung der protestantischen Rechtfertigungslehre dehnte Swedenborg consequent auf alle diejenigen Lehren aus, welche derselben zum Fundamente dienen oder mit ihr in nothwendiger Verbindung stehen, so auf die Lehren von der Trinität, der Erbsünde und der stellvertretenden Genugthuung Christi.

Nachdem man drei Personen in der Gottheit erfunden habe, sagte er in ersterer Beziehung, habe man auch einer jeden ein Geschäft anweisen müssen; demnach sei die erste Person als die von der Mensch-

heit beleidigte, und die zweite als die die erste versöhnende aufgefaßt worden. Durch die Annahme einer so mächtigen Intercession habe man nun für den Vater die Nöthigung eintreten lassen, ganz unbedingt d. h. ohne Rücksicht auf sittliche Würdigkeit, durch den Glauben an die Verdienste des Sohnes allein, zu vergeben. Den Glauben an den dreieinigen Gott identificirt er mit dem Atheismus, da es in der That keinen dreipersönlichen Gott, oder was seiner Meinung nach dasselbe war, keine drei Götter gebe. Engel hatten ihm berichtet, daß wer jene ganz unvorstellbare Vorstellung in ihrer Gegenwart mit Worten ausdrücke, werde in einen Block mit menschlicher Gestalt verwandelt werden. — In der Gottheit, behauptet er, sei nur Eine Person, der Jehovah Gott (יהוה אלהים) des A. T. Diese habe auch in Christo die Menschheit angenommen und die zu unserer Umwandlung stets zu entwickelnde Thätigkeit dieses Gottmenschen sei der heil. Geist, den daher Swedenborg auch die göttliche Wahrheit und eine die Heiligung des Menschen bewirkende göttliche Kraft nennt. Die Trinität erklärt er also für drei verschiedene Manifestationen einer und derselben göttlichen Person, die sich welterschaffend im Vater, erlösend im Sohne und heiligend im Geiste offenbare. — Von den Aposteln an bis auf das Concil von Nicäa sei diese seine Vorstellung von der Trinität herrschender Kirchenglaube gewesen, bis sich auf demselben mit einem Male die wahre Überlieferung verloren habe. So groben historischen Irrthum, welcher sich durch den vornicänischen Kampf der Kirche gegen den Monarchianismus auf das Bündigste widerlegt, scheinen ihm wenigstens die Engel nicht offenbart zu haben.

Eben so entschieden leugnet ferner Swedenborg die kirchliche Lehre von der Erbsünde. Die Erzählung der Schrift vom Sündenfalle erklärt er für eine Allegorie. Adam und Eva seien nicht als wirkliche Personen, sondern nur als Personificationen der ältesten Kirche zu fassen. So falle die Meinung in sich selbst zusammen, daß die Sünde Adams die Ursache des uns angeborenen Übels sei. Wenn nun aber Swedenborg doch wieder an einer andern Stelle sagt: „das Erbübel, mein Freund, kommt allein von den Eltern eines Kindes," so enthält dies einen offenbaren Widerspruch. Denn von den Eltern werden wir doch nothwendig auf die Voreltern und so zuletzt bis auf den ersten Menschen zurückgeführt. Und selbst wenn wir mit Swedenborg unter Adam einen Collectivnamen, nicht sowohl eine einzelne Person, als das

ursprüngliche und erste Menschenalter verstehen, so würden wir doch jedenfalls auf ein in der Menschheit vorhandenes, vom ersten Menschengenus durch geschlechtliche Fortpflanzung sich verbreitendes Erbübel zurückgeführt. — Doch erkannte er dasselbe, auch so weit er unwillkührlich darauf zurückkommen muß, jedenfalls wohl nur als Erbübel und nicht als Erbsünde an, denn er ist dabei besonders bemüht, die Freiheit zu retten und die Sündenschuld der Einzelnen in dem persönlichen Mißbrauche des freien Principes zu finden. Möglich ist sogar, daß Swedenborg die geschlechtlich sich fortpflanzende böse Neigung von der ursprünglichen Einrichtung des Menschen ableitet, wie wenigstens ein neuerer Swedenborgianer das Böse als etwas mit der Beschränktheit des Menschen nothwendig Zusammenhängendes dargestellt hat.

Wie nun Swedenborg die Erbsünde im eigentlichen Sinne des Wortes verwirft, so auch consequent die stellvertretende Genugthuung, die Versöhnung durch den Opfertod Jesu Christi. Der biblische Gegensatz vom ersten und zweiten Adam kann in seinem System keinen Platz finden. Er mußte nun aber natürlich einen andern Zweck der Menschwerdung Gottes auffinden. Und hier thut sich eine der phantastischsten Seiten seiner dogmatischen Lehre auf. Die Erlösung, sagt er zunächst im Allgemeinen, bestehe in der Unterwerfung der Hölle, in der Wiederherstellung der Ordnung im Himmel, und der Erneuerung der Kirche auf Erden. — Die diesseitige Kirche bilde mit den jenseitigen Ordnungen der Geister ein Ganzes. Beide könnten mit einem Menschen verglichen werden, dessen sämmtliche Glieder leiden, wenn nur Eines krank ist. Die Gemeinde auf Erden ist den Füßen und Lenden dieses großen Leibes vergleichbar, die Geister im Himmel der Brust und den Schultern u. s. w. Indem nun das Verderben hier auf Erden zunahm, ward dadurch das ganze Geisterreich gestört. Es war, wie wenn ein Mann auf einem Thron sitzt, dessen Fußgestell zusammenfällt. Überdies erweiterte sich Satans Reich durch die vielen Einwanderungen in dasselbe von der Erde aus. So drangen denn endlich seine Untergebenen über die Grenzen der Seligen vor, und drohten auch diese in den Abgrund hinabzuziehen. Der Gottmensch aber befreite die guten Geister von dieser Zudringlichkeit der Teufel, indem er dieselben in die Grenzen der Hölle zurückdrängte. In diesem richterlichen Akte bestehe Christi Gerechtigkeit. Sein Kreuzestod und sein Gehorsam hätten seiner Menschheit nur die vollkommene Verklärung verdient, in der er diesen Akt ausübte, d. h. die vollkommene Vereinigung mit der Gottheit.

Dabei setzt nun auch Swedenborg die Nothwendigkeit der Incarnation der Gottheit zur Erneuerung des Menschengeschlechts. Ohne die göttliche Herablassung in Christo, sagt er, wäre der Glaube einem in das Blau des Himmels geworfenen Blicke zu vergleichen, der sich ins Unbestimmte und Grenzenlose verlöre, durch Christum aber habe er seinen eigentlichen Gegenstand und damit Bestimmtheit erhalten. In Christo ist die göttliche Wahrheit und Liebe erschienen, der Mensch muß sich ihm daher nahen und die Wahrheit im Glauben aufnehmen und nach derselben in Liebe wandeln, der Glaube ohne die Liebe und die Liebe ohne den Glauben hat keinen Werth. — Wie von der Trinitätslehre, so behauptet Swedenborg auch von der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung und der Zurechnung des Verdienstes Christi, daß sie erst seit dem Concile zu Nicäa in der Kirche erfunden worden sei. Auch von seiner Lehre von der Freiheit, obgleich sie doch ihren wesentlichen Grundzügen nach die katholische ist, behauptet Swedenborg, daß sie durch ihn zuerst ans Licht gebracht worden sei. So sehen wir, wie es dem Bergrathe überall an einer gründlichen theologisch-historischen Bildung mangelte.

Die Sakramente, deren er mit der protestantischen Kirche nur zwei, die Taufe und das Abendmahl, anerkennt, hielt Swedenborg sehr hoch. Die Taufe solle eine innere Reinigung durch drei Stufen hindurch bewirken, erstens führe sie in die christliche Kirche ein, zweitens werde durch ihre Vermittelung der Christ zur Erkenntniß und Anerkenntniß des Heilandes und Erlösers gebracht, drittens solle der Mensch in ihr durch den Herrn wiedergeboren werden. — Im heil. Abendmahle seien Fleisch und Brodt das irdische Abzeichen der göttlichen Liebe und Güte, Blut und Wein das Sinnbild der Wahrheit und Weisheit Gottes, Essen endlich sei gleich dem Aneignen. Nun aber sei Fleisch und Brodt im Abendmahle der Herr selbst von Seiten seiner Liebe und Güte betrachtet, Blut und Wein gleichfalls der Herr selbst in seiner Wahrheit und Weisheit. Das Abendmahl sei eine geistige Speise, in der die vergöttlichte Menschheit gegenwärtig und mit ihr Glaube und Liebe dargereicht werde. Wie Taufe die Einführung in die Kirche ist, so ist das Abendmahl die Einführung in den Himmel. Denn der im Sakramente gegenwärtige Herr und Heiland habe nothwendig auch den Himmel in seinem Gefolge, und eröffne ihn denen, die sich würdig dem Abendmahle nahen. Die Unwürdigen hingegen seien nur äußerlich gegenwärtig und sie hätten

aus eigener Schuld keinen innern Theil an den dargereichten Gütern. Immer also nimmt Swedenborg nur eine geistige vom heil. Abendmahle auf das empfangende Subjekt ausgehende Wirkung an und statuirt, wenn auch eine wirkliche Gegenwart des Herrn, doch keinen mündlichen Genuß seines Leibes und Blutes im wahren Sinne des Wortes, abgesehen davon, daß seiner Sakramentslehre die wesentlichste Beziehung auf den Tod des Herrn und die Sündenvergebung fehlt.

Was seine Mittheilungen aus dem jenseitigen Leben betrifft, so sind es, so weit sie hierher gehören, folgende. Wenn die Seelen die sichtbare Welt verlassen, gelangen sie an einen zwischen Himmel und Hölle schwebenden Ort. Indem sie sich zu den ihnen Geistesverwandten unwiderstehlich hingezogen fühlen, befördern sie sich nach und nach gleichsam selbst in den Himmel oder in die Hölle. Ein jeder sucht mit Hast die Genossen seiner irdischen Freuden und Leiden. Diejenigen, welche weder für den Himmel noch für die Hölle reif sind, erhalten weiteren Unterricht, bis sie sich durch den Gebrauch ihrer Freiheit für einen von beiden Orten entschieden haben. Die Genossen einer jeden besonderen Religion, Confession und Sekte erhalten Lehrer von ihrer eigenen Parthei. Heiden, Juden, Mohamedaner u. s. f. machen diese Bildungsschulen durch. Wer zum Besitz der reinen Wahrheit und Liebe gelangt ist, dem wird der Zugang zum Himmel eröffnet, wer sich aber für jeden Versuch ihn zu bessern oder zu vollenden unzugänglich erweist, der wird von der Hölle verschlungen. Dennoch will Swedenborg diesen seinen Mittelort nicht mit dem katholischen Fegfeuer verwechselt wissen, gegen das er eifrig polemisirt.

Die Verhältnisse der jenseitigen Welt gleichen durchaus den irdischen. Es giebt daselbst Häuser und Paläste mit Zimmern und deren Verzierungen, Berge und Thäler, Flüsse und Seen u. s. f. Auch die Geisterwelt wird von Zeit und Raum beherrscht. Die Völker und Individuen behalten ihre Eigenthümlichkeiten bei, weshalb sich z. B. noch jenseits die Holländer mit dem Handel beschäftigen. Doch ist Alles einigermaßen verklärt und geistiger als hier. Der jetzige rohe Körper wird abgelegt, doch giebt es keine Auferstehung des Fleisches, denn die Seele erhält einen neuen Leib ganz in der Form des früheren, so daß Viele, die in das Jenseits eintreten, gar nicht merken, daß sie nicht mehr ihren ehemaligen Leib besitzen.

Im Jahre 1757 war das letzte Gericht, bei dem sich Sweden-

borg als staunender Zuschauer einfand. Es scheint also, daß dasselbe nach seiner Annahme von Zeit zu Zeit gehalten wird. Auch die Verdammten könnten noch selig werden, wenn sie wollten. Swedenborg sah einen von denselben, der einst Straßenraub und Ehebruch getrieben und sich zu den Engeln verirrt hatte, diese wollten auf seine Erkenntniß einwirken und er verstand wirklich, was sie sagten und wollten. Als sie ihn aber aufforderten, daß er nun die erkannte Wahrheit auch lieben solle, erklärte er, er wolle nicht, und kehrte in die Hölle zurück. Dieses Faktum liefert dem Swedenborg einen Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens.

Aus diesem Grundrisse Swedenborgischer Lehren und Phantasieen kann uns recht klar werden, mit wie großem Rechte einst Luther den Schwarmgeistern und ihren Eingebungen gegenüber bei dem Worte der Schrift beharrte und auf demselben bestand, so wie auch den Artikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben als ihren Stern und Kern bezeichnete, als die Grundlehre, mit deren Aufrechterhaltung alle Lehrartikel fest ständen, mit deren Umsturz sie aber alle in den Ruin hineingerissen werden müßten. Wie wir bisher gesehen, daß alle Sekten in diesem Artikel von der Wahrheit abgeirrt sind, so haben wir nun wahrgenommen, wie Swedenborg sogar von bewußter und ausdrücklicher Polemik gegen diese Grundsäule des Protestantismus ausgehend auch absichtlich und consequent alle damit zusammenhängenden Sätze zerstörte und ein neues schwärmerisches Irrthumsgebäude aufführte. Daß nun Swedenborgs Stellung zum Worte Gottes gleichfalls eine verkehrte sein werde, läßt sich von vornherein schließen, und dieser Schluß findet sich faktisch vollkommen bestätigt. Er übte zuvörderst in Beziehung auf die Bundesschriften die willkührlichste sondernde Critik. Sein Kanon des N. T. bestand nur aus den vier Evangelien und der Apokalypse. Der Umsturz aller dogmatischen Grundlehren des Christenthums, welche er zu unternehmen wagte, mußte ihn natürlich dazu führen, gerade die dogmatischen Lehrschreiben mit hypermarcionitischer Willkühr auszumerzen. Seine Leugnung der Lehre von der Trinität, von der Erbsünde, von der stellvertretenden Genugthuung Christi, von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, von der Auferstehung des Fleisches u. s. f. wußte natürlich mit den Briefen eines Paulus oder mit einer Apostelgeschichte nichts anzufangen. In der letzteren Schrift mochte ihm außer der pauliniſchen Tendenz, die sie

verfolgt, besonders die Erzählung von der wirklichen Sendung des Parakleten, der die Kirche in alle Wahrheit leiten und bei ihr bleiben sollte, hinderlich sein. Denn er hatte ja der Kirche ganz neue, bisher unerhörte Offenbarungen mitzutheilen.

Eben so willkührlich wie seine Critik waren auch seine hermeneutischen Grundsätze. Neben dem Wortsinne, den er an sich hochzuhalten vorgiebt, nimmt Swedenborg noch einen mystischen Sinn an, von ihm der geistliche genannt, der im Wortsinn verborgen liege und zwar so, daß die ganze Wahrheit in jedem Worte, oft sogar in jeder Silbe der heil. Schrift enthalten sei. Auch hier meinte er eine neue Entdeckung gemacht zu haben, während wir doch seine Principien im Wesentlichen schon bei den Kabbalisten, dem Philo, den Gnostikern, dem Origenes und so vielen Späteren finden. Swedenborg setzt seine Lehre von dem geistlichen Schriftsinne mit den Korrespondenzen (Entsprechungen) in Verbindung, die nach ihm zwischen Himmel und Erde stattfinden, so daß die in der Schrift niedergelegte historische Offenbarung ein Abbild der höheren Himmelsgeschichte ist, wie sich ja auch im Himmel alle Lokalitäten und Verhältnisse der Erde wieder finden sollen. Selbst ein geschriebenes Wort Gottes fand Swedenborg auf seinen jenseitigen Reisen im Himmel vor. Von der Geisterwelt erzählt er, wo das Wort im Innersten der Tempel in heiligen Kästen aufbewahrt ist, strahlt es, von den Engeln angesehen, gleich einem großen Sterne, zuweilen wie die Sonne, und sein schimmernder Glanz bildet den prächtigsten Regenbogen! Berührt aber Jemand mit seinen Händen, Kleidern u. s. w. die Schrift, so wird er ganz mit glänzendem Feuer umgeben, und er erscheint, wie in einem Sterne stehend, ganz von Licht umflossen. Schaut aber eine in Irrthümern verstrickte Person in den heiligen Kasten hinein, dann werden seine Augen von tiefer Finsterniß umwölkt; wagt er aber gar, das Wort zu berühren, so erfolgt eine Explosion, die ihn in eine Ecke des Zimmers wirft.

Swedenborg hatte eine sehr hohe Vorstellung von seiner eigenen welthistorischen Bedeutung. Die ganze Weltgeschichte theilt er in vier große Perioden ein, die er eben so viele Kirchen nennt, in die vorsündfluthliche, die asiatisch-afrikanische, welche mit Einführung des Götzendienstes ihr Ziel erreichte, die mosaische und die christliche. In der letzteren unterscheidet er wieder vier Kirchen, die vornicänische, die griechische, die römisch-katholische und die protestantische. Auch die letztere

hat schon ihr Ende gleich den früheren erreicht; mit der neuen durch ihn zu stiftenden Kirche kehren die Zeiten wiederum in ihren Anfang zurück, zum vornicänischen Urchristenthum nämlich, dessen Charakter von nun an nicht mehr verlassen wird. Jene vier großen Weltperioden vergleicht er mit den vier Jahres- und Tageszeiten, sowie mit den vier Menschenaltern, so daß demnach das Christenthum nicht nur den übrigen Weltaltern coordinirt wäre, sondern sogar in den Winter und in die Nacht sowie in das Greisenalter hineinfiele. Ein gleiches Schicksal theilt denn auch in der viergliedrigen Unterabtheilung der christlichen Periode der Protestantismus. Auch bei dieser Vorstellungsweise findet sich übrigens bei Swedenborg mancher seltsame Widerspruch. Denn während er einerseits die genannten vier Kirchen einmal den mannigfaltigen kostbaren Juwelen einer Königskrone vergleicht, die in verschiedener Weise Güte und Wahrheit besäßen, nennt er auch wieder die seit dem Concile zu Nicäa verflossene christliche Zeit die wirkliche Nacht, den Greuel der Verwüstung, die Kirche, in der sich gar nichts Geistliches mehr finde, die blos dem Namen nach eine christliche genannt werden könne, die Offenbarung des Geheimnisses der Bosheit, den Mann der Sünde. Die seitdem verloren gegangene Wahrheit konnte nur durch unmittelbaren Umgang mit der Geisterwelt, wie sie ihm zu Theil geworden, wieder erlangt werden.

Verbesserungen.

S. 2 Z. 7 v. o. lies vom statt von.
S. 7 Z. 3 v. u. lies dem statt den.
S. 58 Z. 16 v. u. lies eben statt aber.
S. 61 Z. 2 v. u. lies Köcher statt Köher.
S. 68 Z. 13 v. o. lies Entscheidungen statt Erscheinungen.
S. 167 Z. 19 v. u. lies existendi statt existend.
S. 218 Z. 14 v. u. lies höheren geistigen statt höhere geistige.
S. 219 Z. 2 v. o. lies ächt apostolischen statt nicht apostolischen.

Inhalt.

Einleitung . . . . . S. 1

I. Symbolik des Katholicismus 9

Einleitung.

A. Das Tridentiner Concil . . . 9

α) Gesch. des Tridentiner Concils 9

1. Erste Periode des Concils 1545—1549 9

a) Erste Session am 13. December 1545 (Eröffnung des Concils) 16

b) Zweite Session am 7. Januar 1546 (Zweck des Concils u. dgl. Einleitendes) 18

c) Dritte Session am 4. Februar 1546 (Einleitendes, u. a. Recitation des Nicänums) . . . 21

d) Vierte Sess. am 8. April 1546 (Canon der h. Schrift, Tradition, Vulgata, die Kirche einzig rechtmäßige Auslegerin der h. Schrift) 23

e) Fünfte Session am 17. Juni 1546 (Erbsünde, Anhang über die Jungfrau Maria) . . . 25

f) Sechste Session am 13. Januar 1547 (Rechtfertigung) . . . 30

g) Siebente Session am 3. März 1547 (Über das Sakrament überhaupt, Taufe und Firmelung) 32

h) Achte Session am 11. März 1547 (Verleg. d. Concils n. Bologna) 32

i) Neunte Session am 21. April 1547 (Prorogationsdecret) . . 33

k) Zehnte Session am 2. Juni 1547 (Prorogationsdecret) 33

2. Zweite Periode des Concils 1551—1552 35

l) Elfte Session am 1. Mai 1551 (Reassumtionsdecret) 35

m) Zwölfte Session am 1. Sept. 1551 (Prorogationsdecret) . . 36

n) Dreizehnte Session am 11. Oct. 1551 (Abendmahl) 37

o) Vierzehnte Session am 25. Nov. 1551 (Buße u. letzte Ölung) 38

p) Fünfzehnte Session am 25. Jan 1552 (Prorogationsdecret) . . 39

q) Sechzehnte Session am 28. April 1552 (Suspensionsdecret) . . 40

3. Dritte Periode des Concils 1562—1563 42

r) Siebzehnte Session am 18. Jan. 1562 (Eröffnungsfeierlichkeiten) 42

s) Achtzehnte Session am 26. Febr. 1562 (Decret de librorum delectu und Ähnliches) . . . 42

t) Neunzehnte Session am 14. Mai 1562 (Prorogationsdecret) . . 43

u) Zwanzigste Session am 4. Juni 1562 (Prorogationsdecret) . . 43

v) Einundzwanzigste Session am 16. Juli 1562 (Communion unt. beiderlei Gestalt, Laienkelch und Kindercommunion) 44

w) Zweiundzwanzigste Session am 17. Sept. 1562 (Meßopfer) . 45

x) Dreiundzwanzigste Session am 15. Juli 1563 (Priesterweihe) 48

y) Vierundzwanzigste Session am 11. Nov. 1563 (Ehe) . . . 49

z) Fünfundzwanzigste Session am 3. Dec. 1563 (Fegfeuer, Heiligenanrufung, Reliquien u. Bilder) 50

β) Bestätigung, Veröffentlichung u. Annahme der Beschlüsse des Tridentiner Concils 51

B. Professio fidei Tridentinae . 56
C. Index librorum prohibitorum 57
D. Römisch-Katholische Katechismen 59
E. Beschlüsse des ersten vatic. Concils 64
F. Secundärquellen d. römisch-katholischen Lehrbegriffs 64
a) Missale romanum . . . 64
b) Breviarium 65
c) Katech. u. dogm.-polem. Werke 66
Lehrsystem des Katholicismus 66
§ 1. Von der Kirche 66
a) Hauptcharaktere der Kirche . 69
b) Kirche u. h. Schrift . . . 70
α) Schrift u. Tradition . . . 71
א) protestantische Lehre . . . 71
ב) Lehre der alten Kirche . . 74
ג) Lehre der katholischen Kirche 77
αα) traditio historica . . 79
αβ) traditio constitutiva . 79
αγ) traditio interpretativa 80
β) Die Apocryphen des A. T. 83
γ) Die Vulgata 84
1. Vom Episcopat u. allg. Concilium 86
(Verzeichniß der Concile . . 91)
2. Vom Primat des röm. Bischofs 92
a) Principien des Curialismus . 95
b) System des Episcopalismus . 97
α) Patrimonium Petri . . . 104
β) Propositiones cleri gallicani 106
γ) J. Febronius 107
δ) Emser Punctation 109
c) Dogmatisirung d. Curialsystems 110
§ 2. Vom Urstande des Menschen u. von der Erbsünde 113
(Immaculata conceptio Mariae 118
Himmelfahrt Mariä . . . . 123)
§ 3. Von der Rechtfertigung u. den guten Werken 124
1. Das präparatorische Moment der Rechtfertigung od. die Dispositiones ad justitiam . 125
2. Die Rechtfertigung selbst . . 128
3. Das Wachsthum der Rechtfertigung in gesteigerter Heiligung u. Fruchtbringung u. das Verdienst der Werke 131
§ 4. Lehre von den Sakramenten 134
I. Von den Sakramenten im Allg. 134
a) Siebenzahl der Sakramente 135
b) Ordnung der Sakramente . 135
c) ex opere operato . . . 139
d) Intention 142
II. Von den einz. Sakramenten 144
1. Von der Taufe 144
2. Von der Ordination . . 145
3. Von der Buße 149
a) Reue (contritio) . . . 150
b) Beichte (confessio) . . . 151
c) Genugthuung (satisfactio) 153
4. Von der Confirmation . . 156
5. Von der Ehe 159
6. Von der letzten Ölung . . 161
7. Vom h. Abendmahl . . . 165
a) Transsubstantiation . . 166
b) Concomitanz 171
c) Opfer (Messe) 176
d) Lehre der griechischen Kirche 187
§ 5. Von der Verehrung der Heiligen, Reliquien u. Bilder . . 188
a) Verehrung der Heiligen . . 188
b) Verehrung der Reliquien . 192
c) Verehrung der Bilder . . 193
§ 6. Vom Fegfeuer u. Ablaß . . 199
II. Symbolik der luther. Kirche 209
Einleitung in die Bekenntnißschriften 209
A. Das apostolische Symbolum . 210
B. Das Nicäno-Constant. Symb. 216
C. Das Athanasianische Symbolum 224
D. Die der l. K. spez. angeh. Symb. 232
1. Über die luth. Symb. im Allg. 232
2. Die einzelnen Symb. der luth. K. 237
a) Die augsburg. Confession 237
b) Die Apologie 260
c) Die Schmalkaldischen Artikel 265
d) Die beiden Catech. Luthers 272
e) Die Concordienformel . . 284

E. Über das Wesen u. die Nothwendigk. kirchl. Bekenntnißschriften 301
Skizze des lutherischen Lehrbegriffs 325
1. Formalprincip 326
2. Materialprincip 328
3. Lehre vom Urzustand . . . 329
4. Lehre von der Sünde . . . 330
5. Thätiger u. leidender Gehorsam 334
6. Lehre von der Kirche . . . 336
a) Rechtfertigung 336
b) Erwählung 347
c) Kirche 349
d) Amt 351
e) Kirchenregiment 351
7. Lehre von den Sakramenten 357
a) Buße 357
b) Confirmation 358
c) Ordination 359
d) Ehe 359
e) Letzte Ölung 359
f) Taufe 360
(Kindertaufe . . . . . 362)
g) Abendmahl 365
h) Communic. idiomatum 369
III. Symbolik der reform. Kirche 374
Einleitung in die Bekenntnißschriften der ref. Kirche 374
1. Articuli sive conclusiones XVII. II. Zwinglii 1523 . 380
2. Theses Bernenses 1528 . 381
3. Zwinglii fidei ratio 1530 381
4. Zwinglii fidei expos. 1531 382
5. Basileensis prior conf. 1534 382
6. Helvetica prior oder Bas. posterior conf. fidei 1536 383
7. Catechismus Genev. 1545 384
8. Consensus Tigurinus 1549 385
9. Consensus Genevensis 1551 386
10. Conf. fidei Gallicana 1559 387
11. u. 12. Confessiones Scoticanae 1560 u. 1581 . . . 388
13. Confessio Belgica 1561 . 389
14. Catechesis Palatina seu Heidelberg. 1563 389
15. Confessio Helvetica posterior 1566 390
16. Confessio Czengerina 1570 392
17. Consensus Poloniae 1570 392
18. u. 19. Conf. Anglicanae 1551 u. 1562 392
20. Repetitio Anhaltina 1581 393
21. 22. u. 23. Confessiones Marchicae 1614, 1631, 1645 . 393
24. Canones Dordraceni 1619 394
25. Form. consensus Helv. 1675 395
26. Confessio Tetrapolitana . 396
27. 28. Zwei böhm. Confessionen 396
Lehrbegriff der ref. Kirche . 397
1. Geschichtliches besonders über die Abendmahlslehre 397
2. Unionsversuche 405
3. Skizze des reform. Lehrbegriffs 408
a) Prädestinationslehre . . 408
α) Calvin 408
β) voluntas signi und beneplaciti 411
γ) Universalisten (universalismus hypotheticus) . . . 414
δ) universalistae absoluti . 416
b) Lehre von den Gnadenmitteln 417
c) Lehre von den Sakramenten 420
α) Taufe 420
β) Abendmahl 420
d) Lehre von der Person Christi 425
IV. Sekten 429
A. Rationalisirende Sekten der reformirten Kirche 429
1. Arminianer 429
2. Socinianer 434
B. Mystische Sekten der ref. Kirche 439
1. Mennoniten oder Taufgesinnte 439
2. Quäker 446
C. Swedenborgianer 452

School of Theology
at Claremont

BV
150
P4

Pnilippi, Friedrich Adolph, 1809-1882.
Symbolik; adademische Vorlesungen von Fried
Ad. Philippi. Als eine Festgabe zur 400jähri
Feier des Geburtstages Dr. Martin Luthers, hr
von Ferdinand Philippi. Gütersloh, C.
Bertelsmann, 1883.
vii, 464p. 21cm.

1. Symbolism--Addresses, essays, lectures.
2. Luther, Martin, 1483-1546--Anniversaries,
etc. I. Luther, Martin, 1483-1546. II.
Philippi, Ferdinand 1840-1890, ed. III.
Title. CCSC/mmb

A8201